الفيلسوف الغزالي

إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي

طبعة مزيدة ومنقحة

الدكتور عبد الأمير الأعسم

أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد



دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

الفيلسوف الغزالي

إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي

الكتـــــاب : الفيلسوف الغزالى

المؤلـــــف : عبد الأمير الأعسم

تاريخ النشر : ١٩٩٨م

الناشـــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز ـ عمارة برج آمون

الدور الأول ـ شقة ٦

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان

والمطابـــــع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

التـــوزيـــــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص.ب : ١٢٢ الفجالة

رقـــم الإيــــداع : ٩٨/٤٥٤٠

الترقيم الدولـــى : I S B N

977 - 303 - 019 -9

الإهْداء

إلىَ رُوح المَرحوُم وَالدِي

المؤلف

تصدير

(١)

لم يعد البحث في الغزّالي ، مفكراً وفيلسوفاً وفقيهاً ومتكلماً ومتصوفاً ، فيه طراوة الجدة والأصالة منذ عهد بعيد ؛ ذلك لأن البحث الأكاديمي قد استوفى ما لهذا العملاق من حقوق عليه. فقد كتب فيه المحدثون مؤلفات لا سبيل لإحصائها بمختلف اللغات من أقصى الشرق إلى منتهى الغرب . ولقد نشرت من مؤلفاته العشرات ، وترجمت إلى لغات آسيا وأوروبا . وقيل فيه كل شيء من خلال شتى المشارب والنزعات ، ومع كل الدرجات في الأصالة والشمول والمنهج . فكان ، لكل ذلك ، أن يقال شيء جديد في الغزّالي أمر محفوف بالمخاطر والصعوبات .

ولقد ولعت بقراءة الغزّالي ودرس ما قيل فيه منذ عهد الدراسة الجامعية ، فكتبت فيه مقالات وأبحاثاً ؛ فكانت كلها محاولات فحص لشخصية الغزّالي في شقّيها: الذاتي والموضوعي ما شجعني على نهج هذه الطريقة في درس منحنى تطوره الروحي. وبعد سنوات من هذه المواصلة رجعت سنة ١٩٧١ من كمبردج إلى بغداد لأدرس الفلسفة؛ فكان ذلك عوداً على فحص الغزّالي وتقديمه بشكل شيّق ومبتكر لطلاّبي في كلية الآداب؛ وعلى الأخص، التدقيق فيما عبره غيري في الكشف عن جذور تصوفه، وتأثير ذلك في منحناه الروحي العام.

وبعد؛ فهذا جهد علمي متواضع، أعترف أنه بسيط في منهجه ، مُعقّد في مصادره ومراجعه ؛ وهو لذلك يصلح أن يكون دليلاً لقارئي الغزّالي بشكل عام. ولا أجرؤ أن أقول ان بعض الكتاب قد يكشف للباحثين لأول مرة عمّا لم يعرفه ، أو تجاهله ، غيري - معترفاً أنّي كنت مع الغزّالي صريحاً صراحته مع نفسه لو قدر له أن يبعث فيكتب عن أزمته الروحية كتاباً كهذا الذي بين أيدينا .

بغداد ٥/ ٨/ ١٩٧٣

(٢)

وإذ أقدّم الكتاب مرّة اخرى، في طبعته هذه ، المزيدة والمنقّحة، أتمنّى أنني استطعت سدّ الثغرات التي ظهرت في الطبعة الأولى، بعد أن أعدت الهوامش إلى مواضعها في توثيق النص ؛ مع إضافة تمهيد عام إلى دراسة الغزّالي من الناحية البيليوغرافية، وملحق ضمّنْتُهُ تحقيق نصّ سيرته تبعاً للواسطي يُنشر معظمه لأوّل مرّة؛ والاستدراك بقائمة للمراجع وفهارس عامة للكتاب. ولا زال مجمل عملي ههنا يمثلني أيام كنت طالباً للفلسفة، ملتمساً العذر بنواقصه الكثيرة ، التي أراها الآن، بالرغبة الملحة التي وجدتها عند محبّي الفلسفة الإسلامية بإعادة طبع الكتاب من جديد؛ على الأخص رغبة الصديق أحمد عاصي في دار الأندلس.

- الدكتور عبد الأمير الأعسم

تمهيدٌ عَام
إلى دَراسَة الغَزّالى

(١) توطئــة :

غرضنــا من هذا التمهيد أن نحيط بتــوثيق عام للدراســة الغــزّالي في الدراسات العربية ، والشرقية ، والأوروبية ، على نمط ما سبق لنا القيام به في رسالتنــا عن ابــن الريوندي،[١] وكتابينــا عن نصــير الــدين الطــوسي[٢] والتوحيدي.[٣] لكن ، من الضروري أن نلاحظ أننا لسنا هنا في حالة تسمح للتفصيلات على نحو ما فعلناه في كتبنا السابقة ؛ ذلك لأنّ الغــزّالي ، وهــذه حقيقة يجب الإلتفات إليها منذ البداية ، من أضخم الشــخصيات الإسـلامية انتشاراً في معلومات القدماء ، وتبعاً لهم في أعمال المتأخرين ؛ فكان له ذكر في المصادر على مختلف مشارب أصحابها في العلوم والمعارف الإسلامية : الأدب ، والفلسفــة ، والتــاريخ ، والتصــوّف ، والفقــه ، والأصــول ، والــكلام ، و. . . الخ ! وهذه خصيصة قلّما اتصف بها واحد من مفكّري الحضارة العربية على هذا التقدير من الشمول .

والغزّالي ليس بعد هذا ، من قبيل المقارنة ، يتأطّر درسه باللغة العربية ؛ فمراجع دراسته الأجنبية تجاوزت اللغات الشرقية كاملة إلى اللغات الأوروبية

---

(١) يراجع كتابنا: Al-A'asam, *Ibn ar-Rwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah,* Editions Oueidat, Beirut-Paris 1975-77, p. 349 ff.

(٢) أنظر كتابنا: الفيلسوف نصير الدين الطوسي ، طبعة ثانية ، منشورات دار الأندلس ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٩ ـ ٢٠ ، وقارن ص ٧٧ ـ ٩٥.

(٣) أنظر كتابنا: أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات، منشورات دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠ ، ص ١٣ ـ ٥٠.

كاملة ؛ فكأننا نزعم هنا أن الغزّالي عالمي في تراث اللغات الحيّة بلا استثناء . وهذه خصيصة أُخرى لم تتوفّر لأحد من عمالقة الحضارة العربية إلى يومنا هذا.

ولقد عقدنا العزم ، منذ أكثر من خمسة عشر عاماً ، على إخراج ببليوغرافيا كاملة للغزّالي في المصادر العربية ، على نحو ما فعلناه مع ابن الريوندي في المصادر القديمة(٤) والمراجع الحديثة؛(٥) لكننا تأخرنا في إنجازها تقديراً للجهود المبذولة في هذا الإتجاه من قبل السابقين علينا ، وعلى الخصوص العرب الذين سنذكرهم بعد قليل . فالدراسة البيليوغرافية، من الناحية الفللوجية ، يمكن أن نأتي عليها مفصّلاً عند نشرنا للمكتبة العربية القديمة لمصادر دراسة الغزّالي في وقت قريب . وأنا هنا معني بتقديم موجز مكثّف لعملنا القادم .

(٢) الغزّالي في المصادر القديمة :

إنّ العملية التوثيقية لمصادر الغزّالي بشكلها التفصيلي محفوفة بالمخاطر ؛ بل شائكة الى أبعد التصورات . لكننا ، في هذا الموجز ، نلاحظ أنّ الدخول إلى تلك التفصيلات يشل من نشاطنا في إعطاء صورة واضحة لغرضنا الذي ألمحنا إليه في البداية . لذلك سنتعرّض إلى ذكر المصادر التي احتوت على معلومات تتصل بسيرة ومؤلفات الغزّالي ، دون غيرها من مئات المصادر التي اهتمت بذكره في كل مناسبة وقضية وشأن مما له علاقة بتعدد جوانب نشاطه العام ، ومكانته في الفكر والحضارة . فإذا علمنا أنّ وفاة الغزّالي كانت في سنة ٥٠٥ هجرية ، فتأريخ كتّاب سيرته يبدأ بعده بربع قرن ، وعلى التحديد سنة ٥٢٩ هـ ، تلك السنة التي توفي فيها عبد الغافر الفارسي ، معاصر الغزّالي ، وكاتب سيرته وأخباره لأوّل مرة في تاريخ المصادر القديمة ، في كتابه « السياق لتاريخ نيسابور ».(٦) وحوالي ذلك الوقت ، كتب أبو بكر بن العربي ، تلميذ

(٤) أنظر كتابنا: تأريخ ابن الريوندي الملحد، بيروت ١٩٧٥ .

(٥) أنظر كتابنا: ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، بيروت (المجلد الأول) ١٩٧٨ ، (المجلد الثاني) ١٩٧٩ .

(٦) هذا الكتاب ضائع، والمتبقي منه ما نقله ابن عساكر، وعن هذا نقل الآخرون؛ لكن عبد الكريم =



روى عن البخاري عن شداد ابن اوس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
سيد الاستغفار ان يقول العبد اللهم انت ربي لا اله الا انت
خلقتني انا عبدك وانا على عهدك ووعدك ما استطعت اعوذ بك
من شر ما صنعت ابوء لك بنعمتك علي وابوء بذنبي فاغفر لي ذنوبي
فانه لا يغفر الذنوب الا انت لا اله الا انت سبحانك اني كنت
من الظالمين قال من قالها في النهار موقنا بها فمات من يومه
قبل ان يمسي فهو من اهل الجنة ومن قالها في الليل وهو موقن
بها فمات قبل ان يصبح فهو من اهل الجنة ذكره في المصابيح

يصيف لبه حا صالبان منها ويعلمون في شهد كلة
ويعتزل لاكل الغليظ ويحتمي ثلاث اسباع بتكميل عدة
فيرجع من اهل الذكا محافظا على حفظ قران وطيب تلاوة
ومن عنده وجه مليح ومبدع ولكن تبدل بعد ذاك الصفرة
بدف ونيلي في نصوح متق ويبقى له يكسي جمال الحمرة
وهذا مقالي والصلاة على النبي محمد المبعوث الى خير امة

مطلع المخطوطة / ورقة 1 a

حتى تجليت بالواردات فرايت الله سبحانه وتعالى في المنام فقال لي يا عبدي
محمد الغزالي لا تتوقف في كرامات اوليائي فاني انا الله القادر على كل شيء وعليك
بصحبة اقوام جعلتهم في ارضي محل نظري باعوا الدارين بحبي فقلت بعزتك
وجلالك الا اذقتني برد حسن الظن بهم فقال فقد فعلت ذلك والقاطع بينك
وبينهم تشاغلك بحب الدنيا فاخرج منها مختارا قبل ان تخرج منها صاغرا فقد
افضت عليك انوارا من جوار قدسي فقم وقل فاستيقظت فرحا مسرورا
وجئت الى الشيخ يوسف النساج فقصصت عليه المنام فتبسم وقال
يا ابا حامد هذه الواحنا في البداية محوناها فان صحبتني سيكحل بصر بصيرتك
باثمد التاييد ان شاء الله عز وجل حتى ترى العرش ومن حوله ثم لا ترضى
بذلك حتى تشاهد ما لا تدركه الابصار فتصفو من كدر طبعك
وترقى على طور عقلك وتسمع الخطاب من الله تعالى كموسى عليه السلام انني
انا الله رب العالمين وقال الامام فخر الدين الرازي قدس الله روحه
كان الله عز وجل جمع العلوم في قبة واطلع عليها حجة الاسلام الغزالي
رحمه الله روي بخبر صحيح ان زين الدين ابا بكر الاديابادي كوشف له ان
القيمة قد قامت والانبياء والاولياء كلهم حاضرون من الاولين والاخرين
فجاء موسى الى محمد عليهما السلام وقال يا محمد انت قلت علماء امتي كانبياء بني
اسرائيل فقال نعم فالتفت النبي عليه السلام الى يمينه فوقع نظره عليه السلام
الى محمد الغزالي رحمه الله فناداه فلما جاء اليهما قال الرسول عليه السلام هذا منهم
فساله موسى عليه السلام سبعين مسالة فاجابه وصدق موسى محمدا عليه السلام
فقال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو نور الله مضجعه لا نظير له في الاعصار
ولا بدل له في الملة رضوان الله عليه وعلى جميع المؤمنين اجمعين

نهاية المخطوطة / ورقة 8 a

الغزّالي وصديقه ، كتابه « القواصم والعواصم » ، فدوّن فيه معلومات مهمة عن الغزّالي باعتباره شاهد عيان لسيرته في بغداد ، حتى بعد أن عاد إلى المغرب وتوفي هناك سنة ٥٤٣ هـ. [٧] وقد اعتمد على هذين كل من جاء بعدهما :

- ابن عساكر (المتوفي سنة ٥٧١ هـ) تلاحظ نقله المباشر عن عبد الغافر الفارسي ، كما نقرأ في كتابه « تاريخ دمشق »[٨] وكتابه « تبيين كذب المفتري ». [٩]
- ابن الجوزي ، أبو الفرج (المتوفي سنة ٥٩٧ هـ) ، في مجمل نشاط تأليفه ، وبوجه خاص كتابه « المنتظم ». [١٠]

وسيتوالى عدد غفير من مؤرخي الغزّالي طوال القرون التالية : السابع ، والثامن ، والتاسع ، والعاشر ، والحادي عشر ، والثاني عشر ؛ نذكر منهم :

- ياقوت (توفي ٦٢٦ هـ) ، في كتابه « معجم البلدان ». [١١]
- سبط ابن الجوزي (توفي ٦٥٤ هـ) في كتابه « مرآة الزمان ». [١٢]
- محيي الدين النواوي (توفي ٦٧٦هـ) في كتابه « الطبقات ». [١٣]
- ابن خلكان (توفي ٦٨١ هـ) في كتابه « وفيات الأعيان ». [١٤]

= العثمان اقتبس نصوص الفارسي من طبقات السبكي: أنظر العثمان، سيرة الغزّالي وأقوال القدماء فيه، دمشق ١٩٦١ ، الصفحات ٤١ ـ ٤٨.

(٧) أنظر النص مقتبسا عند عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزّالي ، القاهرة ١٩٦١، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧ (وعنه ينقل حسين أمين ، الغزّالي ، بغداد ١٩٦٣ ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ ، دونما إشارة الى بدوي في الموضع؛ فلاحظ!).

(٨) راجع: بدوي، مؤلفات الغزّالي، ص ٥٠٤ ـ ٥٠٩.

(٩) قارن: العثمان، سيرة الغزّالي، ص ٤٩ ـ ٥٨.

(١٠) أنظر: بدوي، مؤلفات الغزّالي، ص ٥١٠ ـ ٥١٣؛ وقارن: العثمان، سيرة الغزّالي، ص ٥٩ ـ ٦٢.

(١١) أنظر: العثمان، سيرة الغزّالي، ص ٦٣ ـ ٦٤.

(١٢) أنظر: بدوي، مؤلفات الغزّالي، ص ٥١٤ ـ ٥١٥.

(١٣) قارن: أيضاً، ص ٥٤٥ (قابل النص بما نقله حسين أمين، الغزّالي، ص ١٢٥).

(١٤) أنظر: العثمان، سيرة الغزّالي، ص ٦٥ ـ ٦٨.

- الذهبي (توفي ٧٤٨ هـ) ، في أغلب كتبه ، وبوجه خاص كتابه « سير أعلام النبلاء ». [١٥]
- اليافعي (توفي ٧٦٨ هـ) في كتابه « مرآة الجنان ». [١٦]
- السبكي (توفي ٧٧١ هـ) في كتابيه : « الطبقات الكبرى »، [١٧] و« الطبقات الوسطى ». [١٨]
- ابن كثير (توفي ٧٧٤هـ) في كتابه « البداية والنهاية ». [١٩]
- محمد بن الحسن الواسطي (توفي ٧٧٦ هـ) في كتابه « الطبقات العلية في مناقب الشافعية ». [٢٠]
- ابن الملقّن (توفي ٧٩٠ هـ) في كتابه « العقد المذهّب في طبقات حملة المذهب » (= طبقات الشافعية) . [٢١]
- ابن قاضي شهبة (توفي ٨٥١ هـ) في كتابه « طبقات الشافعية». [٢٢]
- العيني (توفي ٨٥٥ هـ) في كتابه « عقد الجمان ». [٢٣]
- الجامي (توفي ٨٩٨ هـ) في كتابه « نفحات الأنس » (ترجمة

---

(١٥) أيضاً، ص ٦٩ - ٨٣، وقارن: بدوي، مؤلفات الغزّالي، ص ٥٢٧ - ٥٤٤ (ينقل عنه حسين أمين ، الغزّالي ، ص ١٤٢ - ١٥٨).

(١٦) العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٨٤ - ٩٢ (وقد أثبت حسين أمين ، الغزّالي ، ص ١١٨ رقم ٧ مصدره صحيحاً هكذا (مرآة الجنان) ، وفي الموضع المناظر للنص (ص ١٣٢ - ١٤١) يذكر مصدره غلطاً هكذا (مرآة الزمان) ص ١٤١ هـ١ : يلاحظ أن العنوان الأخير هو كتاب سبط ابن الجوزي ؛ أنظر فوق هامش ١٢ قبل من حديثنا .

(١٧) العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٩٣ - ١٤٢ ؛ وقارن : بدوي ، مؤلفات ، ص ٤٧٥ - ٤٧٧ .

(١٨) بدوي، مؤلفات، ص ٤٧٨ .

(١٩) أيضا، ص ٥١٦ - ٥١٧.

(٢٠) أيضاً ، ص ٤٧١ - ٤٧٤؛ ويراجع تحقيقنا للنص الكامل لترجمة الغزّالي تبعا للواسطي ، في الملحق من كتابنا هذا ، ص ١٥٣ - ١٩٤ .

(٢١) أنظر : بدوي، مؤلفات، ص ٥٤٨ - ٥٥٠ (والموضع المناظر من حسين أمين ، الغزّالي ، ص ١٣٠ - ١٣١)، وقارن : العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢٢) بدوي ، مؤلفات ، ص ٥٠١ - ٥٠٤ (وقارن : حسين أمين ، الغزّالي، ص ١٢٨ - ١٢٩).

(٢٣) أيضاً ، ص ٥١٨ - ٥٢٠ (والموضع المناظر من أمين ، ص ١١٩ - ١٢٢) ، وقارن : العثمان، سيرة الغزّالي، ص ١٤٥ - ١٤٨ .

العبشمي) . [24]
- طاشكبري زاده (توفي ٩٦٢ هـ) في كتابه « مفتاح السعادة » . [25]
- الصفدي (توفي ٩٦٤ هـ) في معظم كتبه ، وبخاصة كتابه « الوافي بالوفيات » . [26]
- المناوي (توفي ١٠٣١ هـ) في كتابه « االكواكب الدريّة في تراجم السادة الصوفيّة » . [27]
- العيدروسي (توفي ١٠٣٨ هـ) في كتابه « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » . [28]
- الزبيدي (توفي ١٢٠٥ هـ) في كتابه « إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين » . [29]

وهكذا نجد ، دائماً ، أنّ العناية بالغزّالي عند القدماء لا تقف مع رصد هؤلاء الذين أرخّوه ؛ بل تتجاوزهم إلى عشرات آخرين من مؤلفي الفقه ، والأصول ، والكلام ، والتصوّف ، من كل الأهواء والمشارب . ويكفينا أن نتذكّر ، في هذا المجال ، الدور المدهش الذي لعبه كتاب « الإحياء » وحده في التراث العربي - الإسلامي على مدى القرون التالية لوفاة الغزّالي إلى يومنا هذا . [30]

(٣) ملاحظات بيليوغرافية :

وإذا كنا بحاجة ، هنا ، إلى معرفة الجهود التي تظافرت على إنجاز مجمل

---

(٢٤) بدوي، مؤلفات، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ (وانظر الموضع المناظر من حسين أمين ، الغزّالي ، ص ١٢٣ - ١٢٤).
(٢٥) أنظر : بدوي ، مؤلفات ، ص ٤٧٩ - ٤٨٣ .
(٢٦) بدوي ، مؤلفات ، ص ٥٢٣ - ٥٢٦ .
(٢٧) أيضاً ، ص ٥٢١ - ٥٢٢ .
(٢٨) أيضاً ، ص ٤٩٩ - ٥٠٠ .
(٢٩) أيضاً ، ص ٤٨٥ - ٤٩٨ ؛ وقارن: العثمان، سيرة الغزّالي، ص ١٤٩ - ٢٠١ .
(٣٠) يراجع كتابنا هذا، الفصل الخامس، ص ٨٣ - ١٠٥ .

الدراسات الغزّالية ، فإنّه لمن العسير استعراضها كاملة في هذا الموجز . غير أنّ حصر كلامنا في أهم تلك الإنجازات مسألة مهمة حتى ولو أغفلنا الجهود التي سنضطر إلى الإحالة إليها لطالبي التفصيلات .(٣١)

(أ) بالنسبة لجرد النصوص القديمة المتعلّقة بالغزّالي ، سيرةً وأخباراً ، يُرْجَعُ إلى عبد الكريم العثمان في كتابه « سيرة الغزّالي وأقوال المتقدمين فيه » (دمشق ١٩٦١) .

(ب) بالنسبة لمؤلفات الغزّالي ، فلدينا عشرات المحاولات ؛ كان أفضلها عمل الأب بويج(٣٢) ثمّ أعقبه عبد الرحمن بدوي بعمله النقدي الممتاز.(٣٣)

(جـ) أما الإطلاع على إنجازات الغربيين في الدراسات الغزّالية ، فنلاحظ أننا الآن على بيّنة من الكتب(٣٤) والأبحاث(٣٥) التي ألّفها المستشرقون في الغزّالي .

(د) وقد قدّم هذه الأمور مجتمعة عدد آخر من الباحثين ، في دوائر المعارف

---

(٣١) انظر ، بعد ، جريدة المصادر والمراجع في آخر الكتاب ، ص ١٩٥ ـ ٢١٨ .

(٣٢) Bouyges, M., *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazali (Algazel)*, ed. M. Allard, Beirut 1959.

(٣٣) أنظر: بدوي، مؤلفات الغزّالي ، القاهرة ١٩٦١ .

(٣٤) بخصوص المراجع الأوروبية من الكتب والدراسات المطوّلة في الغزّالي، أنظر، مثلاً:
Menasce, P.J. de, *Arabische Philosophie,* (Bibl. Einführ. in das Stud. der Philo.), Bern 1948, pp. 31-35.

وقارن مرجعية الغزّالي في الدراسات المنطقية ، اللاتينية والعربية :
Rescher, N., *The Development of Arabic Logic,* London 1964, pp. 165-167

ولمزيد من التعرّف على الغزّالي عند اللاتين بوجه خاص، يراجع:
Selman, D., Algazel et les Latins; in« *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du **Meyon** Age,* (1935-6), pp. 103-127.

(٣٥) هناك جملة احصاءات للأبحاث الأوروبية في الغزالي ؛ أنظر أهمها ما يقوم به بيرسون
Pearson, J.D., *Index Islamicus,* Cambridge« 1958, pp. 150-152; S.I (Cambridge 1962), p.50; S.II (1967), p. 47; etc.

المختلفة ،[٣٦] كان أنظمها جميعاً عمل بروكلمان .[٣٧]

(هـ) وقد نُشِرَتْ أبحاث مهرجان الغزّالي (في دمشق ١٩٦١) ، في مجلّد ضخم كان في واقعه حصيلة تراكمية كبيرة للجهود السابقة مع اجتهادات جديدة لكاتبيها في مختلف مناحي شخصية الغزّالي.[٣٨]

وإلى جانب هذا الذي ذكرناه يمكننا أن نتعقّب أعمال بعض الباحثين العرب التي قصدوا منها الكشف عن المزيد من سيرة ومؤلفات الغزّالي ؛ مثل أعمال الأب فريد جبر[٣٩] . ومن الوفاء أن نذكر دراسة محمد عبد الهادي أبو ريدة عن الغزّالي،[٤٠] التي أهملتها الدراسات العربية إهمالاً غير معقول مع أنها تحتل مكانة ممتازة في الدراسات الأوروبية التي كتبها مؤلفون عرب.

(٤) الغزّالي في الدراسات العربية الحديثة :

لا أقصد من هذا العنوان أن أسجّل كل ما كتب عن الغزّالي ؛ فهذا ما لا نستطيع أن نأتي عليه في هذه العجالة . إنّ رصد كل المراجع العربية الحديثة

---

(٣٦) تقارن مادة «الغزّالي» في الموسوعة الاسلامية (*Encyclopaedia of Islam*) ، وموسوعة الدين والأخلاق (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*) ، والموسوعة الاسلامية المختصرة (*Short Encyclopaedia of Islam*)، والموسوعة البريطانية (*Encyclopaedia Britannica*) ; etc.

(٣٧) تراجع إشارات بروكلمان كافة في الأصل والذيل : Brockelmann, C., *Geschichte der arabischen Litteratur,* (1st. ed.), Weimar 1890, pp. 419-426; (2nd. ed.) Leiden 1943, pp. pp. 535-546; *Supplementbande,* Leiden 1937, pp. 744-756; etc.

(٣٨) يراجع كتاب « أبو حامد الغزّالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده » ، صدر عن المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية ، القاهرة ١٣٨٢/١٩٦٢ ؛ (يلاحظ أنّ المؤتمر عقد في دمشق ٢٧ ـ ٣١ آذار (مارس)، ١٩٦١).

(٣٩) للأستاذ الدكتور فريد جبر جملة دراسات جادة بالفرنسية عن الغزّالي، يهمنا منها في هذا الموضع بحثه في سيرة ومؤلفات الغزّالي الذي نشر في ١٩٥٤ : Jabre, F., La biographie et l'oeuvre de Ghazali reconsidérée à la lumière *Tabaqat* de Sobki; in« *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales,* I (1954), pp. 73-102.

(٤٠) دراسة أبي ريدة عن الغزّالي بالالمانية نال بها الدكتوراه من ألمانيا (بَزِلْ ١٩٤٥) ثمّ نشرها في مدريد ١٩٥٢ ، بعنوان *Al-Ghazali und Seine Widerlegung der Philosophie,* Madrid 1952.

التي تذكر الغزّالي ، أو تتحدث عنه ، أو حتى تشير إليه ، إنما يحتاج منّا إلى مجلّد مستقل ، لغزارة ووفرة مرجعيته في هذا الشأن . على أني معني ، هنا ، بذكر الكتب التي أُلِّفَتْ برأسها فيه بحسب ظهورها في الدوائر الثقافية في الوطن العربي .

- نشر زكي مبارك كتابه « الأخلاق عند الغزّالي » (القاهرة ١٩٢٥؟)، الذي نال به* درجة الدكتوراه من الجامعة المصرية ، بالقاهرة سنة ١٩٢٤ . وهو أول كتاب بالعربية عن الغزّالي ، كشف فيه المؤلّف عن المنحى الأخلاقي لسيرة الفيلسوف ووفكره . وقد أثار الكتاب من الجدل عند الأزهريين كثيراً . وعلى عادة الطلبة الأوفياء ، ذكر مبارك أنّ أستاذه الدكتور منصور فهمي ، قد سبقه إلى دراسة الغزّالي برسالة « نال بها الدكتوراه من جامعة باريس. . . » (المرجع نفسه ، ص ٢٧٨) ، ولكنني لم أستطع الإطلاع عليها لتقدير قيمتها العلمية للآن ؛ كما لم أعثر على إشارة إليها ، في غير كتاب مبارك ، فيما بين يديّ من المراجع الأوروبية منذ مطلع القرن الحالي ، وعلى الأخص الدراسات الفرنسية ، في زياراتي لباريس ، وقد عجزت عن معرفتها في زيارتي الأخيرة سنة ١٩٧٨ للسوربون . والذي يهمني من أمر الإطلاع عليها أن أتوصّل إلى مؤثرات منصور فهمي في زكي مبارك ، لأهمية الأخير في الدراسات الغزّالية في العربية ؛ فهو رائدها دونما أدنى ريب .

- وكرد فعل ، ولو ظهر غير مباشر ، نشر أحمد فريد الرفاعي كتاباً موسعاً في الغزّالي (أنظر : الغزّالي، القاهرة ١٩٣٦) ، جاء أقرب إلى الجمع منه إلى التحليل . والكتاب ، على ما فيه من تبعيات لمؤرّخي الغزّالي من القدماء ، جاء في وقته المناسب لتخفيف النظرة النقدية التي عالج بها مبارك (تبعاً لمنصور فهمي) موضوع الغزّالي .

- ثمّ يأتي دور رجل كُتِبَ له أن يكون أكثر الذين كتبوا عن الغزّالي بالعربية صدقاً مع نفسه ، ذلك هو عبد الدائم أبو العطا البقري ، الذي نشر كتابه « تفكير الغزّالي الفلسفي » (القاهرة ١٩٤٠) ، فلم يلبث أن أعاد للأذهان

الطريقة النقدية لمدرسة منصور فهمي ، وبالذات ما كان من نقد زكي مبارك . ونشر كتابه « اعترافات الغزّالي » (القاهرة ١٩٤٣) ، فأثار الكتاب جنوحاً غامضاً في تفسير جديد لشخصية الغزّالي لم يفلح مؤلفه في كسب الثقة عند الباحثين ، على عكس زكي مبارك . لكن ، يبقى البقرى ، برأينا ، من أشد المخلصين لفكرة إزاحة الشوائب عن الغزّالي في حياته وبعد مماته ؛ وهذا أمر لم يعرفه الباحثون الغزّاليون في دوائرنا الثقافية للآن.

- وبعد كتابات من هذا النوع الجاد ، يجيء رجل أزهري تغلّب على فهمه للغزّالي أنه رجل دين قبل أن يكون فيلسوفاً ، ذلك هو طه عبد الباقي سرور الذي نشر كتاباً صغيراً أسماه « الغزّالي » (القاهرة ١٩٤٥) . والكتاب ، كان صغيراً في ما قدّمه من مفاهيم وتفسيرات ، قصد منه مؤلفه أن يكون في صف الغزّالي الذي يتخيله الأزهريون . ولا قيمة للكتاب ، بعد هذا ، غير التعرف على تطوّر الدراسات الغزّالية ، وكيف تتناقض التفسيرات في التحليل والتدقيق والتحقيق.

- ويجيء دور أزهري آخر هو الدكتور سليمان دنيا ، ليدير دفّة الدراسات الغزّالية إلى الإتجاه الذي يوحّد بين النظرة التقليدية لدراسة الغزّالي تبعاً للقدماء والنظرة النقدية الجديدة التي ظهرت في جامعة القاهرة ؛ فنشر كتابه « الحقيقة في نظر الغزالي » (القاهرة ١٩٤٧) . وجاء الكتاب ، في نهاية المطاف تبريراً لمواقف الغزّالي أكثر منه تحليلاً لها.

ولعل من المناسب ، هنا ، أن نمرّ بسرعة من الكتب الأخرى ، التي سوف لا تقدّم جديداً في الكشف عن الغزّالي ، كما حدث لهيام نويلاتي ،[٤١] وشيخ الأرض ،[٤٢] وعرجون ،[٤٣] وحسين أمين ؛[٤٤] فكل هذه الكتب كان

---

(٤١) الغزالي ، دمشق ١٩٥٨ .
(٤٢) الغزالي ، بيروت ١٩٦٠ .
(٤٣) أبو حامد الغزالي ، القاهرة ١٩٦٢ .
(٤٤) الغزالي ، بغداد ١٩٦٣ .

مسارها واحداً من الإتجاهات السابقة دونما أي تطوّر في التفسير. ويقع بين أزمان نشر هذه الكتب ما نشره العثمان ، وبدوي ، وكتاب مهرجان دمشق ، مما أشرنا إليه قبل في الفقرة(٣) ؛ وهي بمجموعها تشكّل إتجاهاً جديداً في الدراسات الغزّالية كانت الدوائر الثقافية العربية بأمس الحاجة إليها منذ عهد بعيد.

كما نشر عادل زعيتر ترجمته العربية لكتاب « الغزّالي » للمستشرق كارا دي فو[٤٥] (القاهرة ١٩٥٨) ، فجاء إضافةً جديدةً هيّمنَتْ لفترة طويلة على مباحث الدوائر الإستشراقية لتنتقل إلى الدوائر الثقافية العربية ،فلم تأت ثمارها للآن . لكن باحثاً جيداً استُطاع أن يستفيد إلى حدّ ضئيل من الإتجاه الأوروبي ، وهو عبد الكريم العثمان في كتاب قدّمه لنيل الماجستير في القاهرة ، فأتى على جانب عظيم الأهمية ، وهو النفس عند الغزّالي ، في كتابه « الدراسات النفسية عند المسلمين والغزّالي بوجهٍ خاص » ؛ على أن المؤلّف لم يتابع هذا الإتجاه في الدراسات الأوروبية كما ينبغي . وفي الإتجاه الآخر ، ظهر باحث من نوع خاص ، استطاع أن يقدّم لنا تفسيراً لهذه العلاقة بين الغزّالي وابن رشد ، وهو نجيب مخول.[٤٦] وكأنّ الباحث يذكرنا بالطريقة الصحيحة التي يجب أن يُدرس بها الغزّالي ، ومن خلال علاقاته بالآخرين ؛ وهذا ما تقصرّ فيه الجامعات العربية ، أكاديمياً ، إلى الآن ، مع نجاح الجامعات الغربية في الكشف عنه منذ منتصف القرن التاسع عشر!

(٥) استخلاص :

وبهذا الذي استعرضناه ، نلاحظ أنّ البحث في الغزّالي بحاجة إلى منهجية جديدة تنأى بالباحثين عن التقليد أو التردد أو التطرّف له ، أو عليه . ولكي لا نوصف بالتحيّز لباحثين دون غيرهم ، أشير إلى الضرر الكبير الذي قد تجنيه الدراسات الغزّالية إنْ نظرنا إليه مجزّأ الإتجاهات ، كما فعل عدد من

(٤٥) يراجع الأصل الفرنسي: Carra de Vaux, *Al-Ghazali*, Paris 1902.

(٤٦) الغزّالي وابن رشد، بيروت ١٩٦٢.

الدارسين ؛[٤٧] بل نحن بحاجة إلى تفسير مشكلة الغزّالي وحلّها،[٤٨] بمنأى عن التقليد والتردد والتطرّف.[٤٩]

ولكي نعطي للموضوع حقّه من العناية ، يجب أن نلتفت إلى ما يلاحظ على أعمال مؤرّخي الفلسفة؛[٥٠] فهؤلاء ينقسمون إلى ثلاثة أصناف :

(أ) صنف يرى أنّ الغزّالي ممثّل حقيقي للفلسفة ، وله شأن فيها؛ لذلك يفردون فصولاً فيه يدرسونه بنفس المعايير التي يدرسون بها غيره من فلاسفة الإسلام .

(ب) صنف آخر لا يرى الغزّالي ممثّلاً إلاّ للتيار الديني المضاد للفلسفة ، ومهما بلغ من شأن خصومته للفلاسفة؛ فهؤلاء إنما يمرّون منه مروراً عابراً لا يخلو من العداء له.

(جـ) وصنف أخير ، أغرب من الصنفين ؛ أولئك الذين ينزّهون الغزّالي عن الفلسفة ويرفعونه إلى مصاف الأولياء ؛ وحيثما بحثوا في دوره الفلسفي وجدوه فيلسوفاً لا كالفلاسفة : فالفلسفة عند هؤلاء صدرت عن اليونان ، والغزّالي في كل ما ذهب إليه صدر عن الإسلام .

وبين هذه الأصناف الثلاثة تعثّر باحثون ، وتاه آخرون ، وجانب الحقّ كثيرون ، واستبدّت الحيرة بالأكثرين ؛ حتى إذا تخلّص البحث الأكاديمي في

---

(٤٧) ظهر عدد كبير من المقالات والدراسات في الدوريات ، لا مجال لذكرها هنا، لكن يمكن الرجوع الى قائمة حسين أمين، الغزالي، ص ١١١ ـ ١١٦.

(٤٨) تراجع محاولة الدكتور حسام محيي الدين الألوسي « الغزالي : مشكلة وحلّ »(مجلة كلية الآداب ـ جامعة بغداد ، ١٩٧٠ ، العدد ١٣ ، ص ١١١ ـ ١١٦).

(٤٩) يمكن للباحث المستزيد أن يقارن : يوحنا قمير ، الغزالي (بيروت؟)، وأبو بكر عبد الرزاق ، مع الغزالي في منقذه من الضلال ، (القاهرة؟)، وأحمد الشرباصي ، الغزالي والتصوف الإسلامي ، (القاهرة؟)، وعلي البهلوان، ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالي ، (تونس؟)، . . . الخ.

(٥٠) تراجع جريدة المصادر والمراجع ، في آخر كتابنا هذا ، ص ٢٠٧وما يليها، ص٢١٧وما يليها.

الدوائر العربية الثقافية مؤخراً من النزعات التعصبية الضيّقة، صار من الضروري أن يعاد تقويم الغزّالي من جديد .

ولست أزعم أنّ هذا الكتاب جاء على نحو خالص من مؤثرات القدماء والمحدثين، والمعاصرين منهم بوجه خاص ؛ فهذا في منتهى الصعوبة ؛ لكنه محاولة جادّة في فهم الغزّالي وتفسير مشكلته الفلسفية .

سِيَرة الغَزّالى مِنَ النَاحيَة التاريخيّة

١ ـ الغزّالـي :

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد ؛ يكنى بأبي حامد لولد له مات وهو صغير ؛ وشهرته الغزّالي[1] :

ويرى الاستاذ العزيزي ، أن تشديد الزاي في اسم الغزّالي ليس إلا خطأ وقع فيه الأب لويس شيخو[2] ، ويرجح أنه نسبة إلى « غزالة » وهي قرية من قرى « طوس » على نحو ما روي « عن ابن الصلاح . . . . :

قال الغزّالي : الناس يقولون لي الغزّالي بتشديد الزاي ولست الغزّالي ، وإنما أنا منسوب إلى قرية يقال لها غزالة »[3] .

---

(١) ياقوت الحموي : معجم البدان ، ط ليبزيك ـ ج ٣ ص ٥٦١؛ والسبكي ،تاج الدين : طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، ط١ ، ج ٤ ص ١٠١ وما بعدها ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٩٩ هـ ، ج ١ ص ٤٩ .

(٢) العزيزي ، روكس بن زائد : (حجة الاسلام) مجلة النشاط الثقافي العراقي ، عدد ١ السنة الأولى ـ ١٩٥٧ ، ص ٣٤ . والواقع يشير إلى غير ذلك ، فقد اختلط اسم الغزّالي بين التشديد وعدمه منذ زمن بعيد ، ويرى وات ـ الذي يصر على عدم تشديد الزاي ـ أن الخطأ وقع نتيجة مهنة أبيه بغزل الصوف ، فكانت (الغزّالي) :

أنظر : Watt, W. Montgomery:

Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh, 1962, chap. 13, P. 114

(٣) الذهبي : سير أعلام النبلاء ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، نقلاً عن : العثمان ، عبد الكريم : سيرة الغزّالي وأقوال المتقدمين فيه ط١ دمشق ص ٨٢ . راجع المناقشة القيّمة التي يوردها وات في نسبة الغزّالي إلى غزالة :

Watt, W. Montgomery:

Muslim Intellectual, Astudy of Al- Ghazali, Edinburgh, 1963, PP. 181 ff.

وعلى فرض أنه مشدد الزاي ، فهو نسبة إلى الغزّال[4] ، أي الـذي يغـزل الصـوف ، وهـي مهنـة أبيه[5] ؛ وهـو الأرجـح عنـدي ، كما ضبطـه ابـن خلكان ؛ [6] مع علمنا التام أنّ الحموي « ذكر لنا أنه لم يسمع بغزالة عندما زار طوس »[7] . فعليه ، تكون رواية « ابن الصلاح » التي ذكرها « الذهبي » عن الغزّالي بنسبته إلى قرية « غزالة » رواية مشكوك فيها ، ومنحولة أصلاً .

كان اسم الغزّالي في أوربا ، بعد عصر الترجمة ، وأيام الجدل الجديد في الـدين والفلسفـة على أوجّـه ، معروفـاً على نطـاق واسـع بـ(Abu Hamet)[8] (Algazel)[9] ؛ وتعرفه أوربا اليوم بـ(Alghazali) أو(Algazzali) [10]

---

(٤) ابن خلكان ، ج ١ ص ٤٩ ؛ والخال ، إبراهيم : « الغزّالي » مجلة الاقلام العراقية ج ١٠/ السنة الأولى ١٩٦٥ ص ٦٢ ؛ والغزّالي : سر العالمين وكشف ما في الدارين ، النجف ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م ، ص ٧ . وهو ما يرفضه وات ، خصوصاً وان بعض أفراد أسرته قد عرفوا بالغـزالي (دون تشديد) . قارن : Watt, W. M.: *Islam. Philo. And Theol.*, Chap. 13, P. 114. *Musl. Intellectual*, P. 20 , 181 f. , and see note 11, P . 187

(٥) السبكي ، ج ٤ ص ١٠٢ .

(٦) وفيات الأعيان ، ج ١ ص ٤٩ .

(٧) معجم البلدان ، ج ٣ ص ٥٦١ . والجدير بالذكر ، أن المعركة الكبيرة التي تثار حول تشديد الزاي أو عدمه في اسم الغزّالي قد أخذت من جهود الباحثين الكثير ، باعتبار إيجاد الضابط لإسمه مع اختلاف مؤرخيه . انظر : دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ ترجمة عبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة ١٩٥٧ ص ٣١٦ . ومن هنا يرى كاتب هذه السطور أن جهود المستشرق وات لم تثمر في هذا الشأن ، رغم محاولته المخلصة لوضع الصيغة الحقيقية لاسم الغزّالي . أنظر :
Watt: *Musl. Intel.* ,P 181 ff. *Encyclopaedia Britanniua. art.* (Ghazali).

(٨) وكولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، القاهرة ، ص ١٣٦ ؛ والخال: نفس المصدر ص ٦٢.

(٩) راجع : *Salman, D., Algazel et Les Latins: in: A.H.D.L.M.A.,(1035 - 1936)*, p.103 ff

ويرى وات أن كنية الغزّالي بأبي حامد لا تعني بالضرورة أنه كان له ولد بهذا الإسم .
Watt: *Musl. Intel.*, *P. 20.* Watt: *Islam Philo. and Theol.* , P. 114.

على حين أننا أثبتنا قبل هذا أنه كان يكنى بأبي حامد لولد له مات وهو صغير ، على نحو مما نقلناه عن السبكي ج ٤ ص ١٠١ وما يلي .

(١٠) قارن بخصوص الأبحاث الأوربية ، يراجع مثلاً:

كما يعرف بالطوسي[11] ، وهي نسبته إلى بلدة طوس[12] في خراسان؛ وكذلك بالفقيه الشافعي[13] ، باعتباره أكبر فقهاء الشافعية في القرن الخامس الهجري ، وواحد ممن يلي الشافعي في التجديد .

وقد يعرف عند التحدث عنه كرائد من رواد علم الكلام بالأشعري[14] لأنه واحد من مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام[15] ، وأحد أصولها الثلاثة[16] بعد الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) . ،وهم : الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) والجويني (ت ٤٧٨ هـ) والغزالي[17] .

لقب الغزالي في حياته بألقاب كثيرة ، أشهرها ، كما عرف به في حياته ، هو لقب حجة الإسلام[18] وكذلك عرف عنه أنه : زين الدين[19] ، ومحجة

= De Menasce, *Arabische Philosophie,* Bern 1948, pp. 31 - 35; Pearson, J.D., *Index Islamicus,* p. 150 ff; *Suplements:* I, p. 50; II, p. 47; *etc.*

(١١) الندوي ، أبو الحسن : رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، ط٢ ، دمشق ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٥ م ١٥٨ ؛ ووجدي ، محمد فريد : دائرة القرن العشرين ، ط٢ ، ج٧ ص ٦٥-٦٦ ؛وحاجي خليفة :كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، طبعة ، اسطنبول ١٣٦٠ هـ/ ١٩٤١ مج ١ ج٢ ص ٥٠٩ - ٥١٣ .

(١٢) ياقوت : معجم البلدان ، ج ٣ ص ٥٦١ .

(١٣) خليفة : كشف الظنون ج ١ ج ٢ ص ٢٣ - ٢٤ ، ووجدي : نفس المصدر ج ٧ ص ٦٥ - ٦٨ .

(١٤) الحسني ، هاشم معروف : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، بيروت ١٩٦٤ ص ٥٩ ؛ والبهي ، د . محمد : الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي ، القاهرة - ط٣ ص ٢٣٢ .

(١٥) البهي : نفس المصدر ص ٢٣٢ .

(١٦) أيضاً ص ٢٣٢ .

(١٧) البهي د . محمد : الفكر الاسلامي الحديث ، القاهرة ط٣ ص ٣٧٩ ؛ والحسني : الشيعة بين الاشاعرة والمعتزلة ، ص ١٥٧ - ١٥٩ .

(١٨) الزبيدي : الاتحاف ، ج ١ ص ٢ - ٥٣ ؛ والسبكي ج ٤ ص ١٠١ وما بعدها ؛ وخليفة : كشف الظنون ،مج١ ج ١ ص ١٢ ، ٢٣ - ٢٤ ، و ج ٢ ص ٥٠٩ - ٥١٢ - ٥١٣ ،ومج٢ ج ٤ ص ١٨٧٦ ؛ ووجدي : دائرة المعارف ج ٧ ص ٦٥ - ٦٦ .

(١٩) وجدي : نفس المصدر ج ٧ ص ٦٥ - ٦٦ .

الدين[٢٠] ، والعالم الأوحد وجمال الفرق ، ومفتي الأمة[٢١] ، وجامع أشتات (أسباب)[٢٢] العلوم المبرز في المنقول منها والمفهوم[٢٣] ، بركة الأنام[٢٤] ، وإمام أئمة الدين[٢٥] .

كان فيلسوفاً ، وفقيهاً ، أصولياً ، وعالماً جليلاً ؛ صوفي النزعة سلك طريق الشافعي في الفقه ؛ وأكمل ما بدأه الأشعري في مذهبه الكلامي . وكانت له شخصية متميزة بين الفلاسفة والفقهاء وعلماء الأصول والصوفية ، والمتكلمين ، مما أكسبه بقاء في ذهن كل مريد للفلسفة ، أو الفقه، أو علم الكلام ، على مدى تسعة قرون تقريباً .

٢ ـ ولادته وأسرته : (٤٥٠ أو ٤٥١ هـ ـ ٤٦٥ هـ) .

لقد اكتنف ميلاد الغزّالي إضطراب بسيط بتأريخه في أشكال ، أشهرها :

---

(٢٠) السبكي ج ٤ ص ١٠١ وما بعدها .

(٢١) الغزّالي ، الدرة الفاخرة في علوم الآخرة ، القاهرة ـ ١٩٢٨ ص ٢ .

(٢٢) هكذا أوردها صاحبا مقدمتي القسطاس المستقيم ، القاهرة ١٣١٨/ ١٩٠٠ ، ص ٦ ، ومنهاج العابدين القاهرة ١٣٧٢/ ١٩٥٤ ، ص ج د .

(٢٣) السبكي ج ٤ ص ١٠١ .

(٢٤) الغزّالي ، معيار العلم ص ١٢ ؛ والغزّالي ، بداية الهداية (مع منهاج العابدين) القاهرة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م ص ٢ .

(٢٥) السبكي ج ٤ ص ١٠١ وما بعدها . وانتهت الأبحاث الأوربية اليوم إلى الحكم على الغزّالي بأنه رجل عظيم لا يبارى؛ انظر: Watt: *Musl. Intel.* , P. Vii.

بل أنه من أعظم رجال الاسلام بعد محمد (ص)؛ انظر كذلك:

Ibid., p. Vii; and see: *Islam. Philo. and Theol.*, ch. 13, P. 114.

وينقل الزبيدي (الاتحاف، المقدمة، جـ ١ ص ٢ ـ ٥٣ ، فصل ٥) أنه «لو كان نبي بعد النبي لكان الغزّالي» (قارن: العثمان، سيرة الغزّالي، ص ١٥٦ س ٦).

١ ـ أنه ولد في عام (٤٥٠ هـ)[٢٦] الموافق (١٠٥٨ م)[٢٧] ، في الطابران من قصبة طوس[٢٨] ، وهي أحد قسمي طوس[٢٩] .

٢ ـ أنه ولد في عام (٤٥١ هـ)[٣٠] الموافق (١٠٥٩ م)[٣١] .

٣ ـ وأنه ولد في عام (٤٥٠ هـ) الموافق (١٠٥٩ م)[٣٢] .

كانت أسرته فقيرة الحال ، ذلك أن أباه كان يعمل في غزل الصوف وبيعه في طابران طوس؛ ولم يكن قد خلف غيره وغير أخيه أحمد[٣٣] الذي كان يصغره سناً . ويبدو أن أباه مَالَ إلى الصوفية[٣٤]؛ حيث أن بضاعته كانت رمزاً لهم ، إضافة لفقره ، والفقر منبع التصوف[٣٥]. وكان الأب بوضوح رجلاً زاهداً يميل إلى

---

(٢٦) معجم البلدان ج ٣ ص ٥٦١ ؛ والسبكي ج ٤ ص ١٠٢ ؛ وابن الجوزي : المنتظم ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ ؛ والذهبي : سير أعلام النبلاء (مخطوط نقلاً عن العثمان: سيرة الغزّالي ص ٧٠) والندوي : رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، ص ١٥٨ ؛ ورابوبرت أ . س : مبادىء الفلسفة ، ترجمة أحمد أمين القاهرة ـ ١٩٦٤ م ص ١٥٥ ؛ الرفاعي ، أحمد فريد : الغزّالي ، القاهرة ـ ١٩٣٦ مج ١ ص ٣٣٤ ؛ والغزّالي: المنقذ من الضلال ، تحقيق الدكتور جميل صليبا وكامل عياد ، دمشق ط ٢ ، ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٤ م ص ٢٥ .

(٢٧) *Encyl. Brita.* , X, p 321 ، ودي بور ص ٣١٩ ـ ٣٢٧ ، والمنقذ من الضلال ص ٢٥ قارن Watt: *Islam. Philo.and Theol.* , p. 114.

(٢٨) السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢٩) معجم البلدان ج ٣ ص ٥٦١ .

(٣٠) ابن خلكان :وفيات الأعيان ٥٠٥ هـ .

(٣١) الخال : نفس المصدر، ص ٦٢ .

(٣٢) العزيزي : حجة الاسلام ص ٣٥ ؛ والغزّالي : المنقذ من الضلال ، ص ٢٥ .

(٣٣) ذكر ترجمته أغلب مؤرخي الغزّالي . أنظر بوجه خاص : ابن خلكان ج ١ ص ٤٩ ؛ ووجدي ، نفس المصدر ، ج ٧ ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(٣٤) كارادي فو : الغزّالي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٤٨ وما بعدها .

(٣٥) ابن الجوزي ، أبو الفرج : تلبيس ابليس ، القاهرة ط١ ص ١٧١ ؛ والسراج : اللمع ، مصر ١٩٦٠ ص ٤٦ ؛ وقد نقل عنهما الشيبي ، د . كامل مصطفى : الاطار السياسي والاجتماعي للتصوف الاسلامي ، (مجلة المعلم الجديد) ١٩٦٢؛مج٢٥ ج ٢ ـ ٣ ؛ كذلك بحثه الآخر : رأي في اشتقاق كلمة صوفي ، (مجلة كلية الآداب) عدد ٥ ، نيسان ١٩٦٢ ؛ ستلاحظ الصلة بين الصوف والتصوف . وكاتب هذه السطور يجد هنا أن امتهان مهنة بيع الصوف دلالة واضحة في =

مجالس الوعظ على نحو ما ذكر لنا السبكي[٣٦] ؛ والذي يرشدنا لذلك أيضاً ، أنه عندما أشرف على الوفاة طلب من صديق له صوفي أن يتكفل الغزّالي وأخاه[٣٧] حتى ينفد ما سيرثانه عند موته؛فطلب منه أن يعنى بهما وبتعليمهما وتعويضهما ما حرم هو نفسه منه من معرفة أصول وفروع الدين بمجريها الكلامي والفقهي . وعليه فقد انكب ذلك الصوفي على العناية بهما ، أي الغزّالي وأخيه ، حتى إذا عجز عن المضي في ادارة شؤونهما ، طلب منهما أن يلجأا الى احدى دور العلوم الدينية التي قد يجدان فيها امانة وطمأنينة ، وضماناً للرزق إضافة إلى الاستزادة من العلم[٣٨] .

٣ ـ دراسة الغزّالي : (٤٦٥ هـ ـ ٤٧٨ هـ) .

وفي عام ٤٦٥ هـ [٣٩] ، بدأ الغزّالي يدرس الفقه على أحمد الراذكاني بطوس[٤٠] ؛ حتى إذا تمكن من العلم قليلاً ، رحل إلى جرجان[٤١] طلباً للعلم على يد الشيخ الاسماعيلي[٤٢] ، الذي علق عنه التعليقة . ويرى الاستاذ فريد

= رأينا على أن أسرة الغزّالي ابتداءً من أبيه كانت ميالة إلى الصوفية ؛ ولغزل الأب الصوف وبيعه ، علاقة أخرى باسمه المشدد الزاي ؛ نلاحظ!

(٣٦) السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٣٧) أيضاً ج ٤ ص ١٠٢ .

(٣٨) أيضاً ج ٤ ص ١٠٢ ؛ والغزّالي : المنقذ من الضلال ص ٢٥ . ولعل من المفيد هنا أن نشير إلى أن هذا الصوفي ، لا بدّ قد أبقى آثاره السلوكية في كل تفكير الغزّالي منذ دراسته الأولى على يديه ، وحتى نضجه ودراسته لمختلف العلوم بعد ذلك ؛ كما سنفصّل ذلك فيما بعد .

(٣٩) العثمان ، عبد الكريم : سيرة الغزّالي ، ص ١٧ .

(٤٠) السبكي ج ٤ ص ١٠٢؛ والعثمان : سيرة الغزّالي ص ١٧ ، وابن خلكان وفيات الأعيان ٥٠٥ هـ ؛ ووجدي ، نفس المصدر ج ٧ ص ٦٥ ؛ والرفاعي ، الغزّالي ج ١ ص ٣٣٤ وما بعدها ـ وكذلك ، ياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٥٦٠ و *Encycl. Brita.* X, pp. 321-22.

(٤١) السبكي ج ٤ ص ١٠٢ و *Ibid. Loc. cit.*

(٤٢) ذكر السبكي ج ٤ ص ١٠٢ : ثم سافر إلى جرجان إلى الإمام أبي نصر الاسماعيلي وعلق عنه التعليقة ، ورجع إلى طوس .

جبر : أن هذا الشيخ « لا يكون أبا النصر لأنه توفي سنة ٤٢٧ هـ ، بل الشيخ اسماعيل بن سعدة الاسماعيلي المتوفي ٤٨٧ هـ »[٤٣] . ويبدو أن السبكي قد انفرد من بين القدماء في ذكر دراسة الغزّالي على الشيخ الاسماعيلي بجرجان ؛ حيث أننا لا نجد ذلك في كتب الذين أرّخوا للغزّالي[٤٤] ، فكانوا يرون أن دراسة الغزّالي على مرحلتين : الأولى ، على الراذكاني بطوس ؛ والثانية ، على الجويني في نيسابور[٤٥] . لكن الذي يهمنا من السبكي أنه ذكر لنا أن تعليقة الغزّالي عن الشيخ الاسماعيلي قد سرقها اللصوص منه عند عودته من جرجان إلى طوس ، ثم أعادوها إليه بعد توسله إليهم لإرجاعها ، ثم سخروا من علمه القليل لتشبثه بها ، مما دعا الغزّالي إلى الاشتغال بها ثلاث سنوات من ٤٧٠ ـ ٤٧٣ هـ[٤٦] حتى حفظها[٤٧] وكأن هذه الرواية التي رواها السبكي عن أسعد المهيني تدل على ما لها من دور خطير على عقلية الغزّالي الفقهية ، ومدى تحقيقها ، فيما بعد ، لطموحه في تفهم الأصول على الجويني ؛ كما أن لها دلالة صحة مانؤكده من دراسة الغزّالي بجرجان كمرحلة ثانية بعد طوس ؛ وعليه ، فدراسته في نيسابور تكون الثالثة ، وهي بالذات التي قررت وحققت محوره الفكري في العلوم الشرعية وغيرها . ففي سنة ٤٧٣ هـ ، رحل إلى نيسابور[٤٨] يطلب العلم عند أبي المعالي عبد الملك الجويني ، زعيم فقهاء مذهب الشافعية في نيسابور ، وأحد منظّري مذهب الأشعري ، ورئيس المدرسة النظامية فيها؛فدرس عليه مختلف العلوم التي يعرفها عصره ، من فقه ، وفقه مقارن ، وأصول وكلام ، ومبادىء في الفلسفة ؛ حتى إذا ظهرت بوادر النبوغ السريع على الغزّالي ، أظهر الجويني عناية خاصة به ، حتى قال عنه أنه : « بحر مغدق »[٤٩] . وعلى ما يبدو أن الجويني كان يظهر

---

(٤٣) العثمان : سيرة الغزّالي ص ١٧ وهامشها .

(٤٤) - (٤٥) أنظر مثلاً : ابن الجوزي، المنتظم ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ ؛ وابن خلكان سنة ٥٠٥ هـ ، وياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٥٦١ .

(٤٦) العثمان ، نفس المصدر ص ١٧ .

(٤٧) السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٤٨) الغزّالي : المنقذ من الضلال ص ٦٤ ؛ وياقوت : معجم البلدان ج ٤ ص ٨٤٧ حيث ذكر نيسابور بقوله هي : « معدن الفضلاء ومنبع العلماء ، » قارن أيضاً : *Encycl . Brita.* p. 322

(٤٩) السبكي ج ٤ ص ١٠٣ .

اعتزازه بالغزّالي وتبجحاً ظاهراً لتلمذته عليه[٥٠] ، وان كان يروى عنه أنه أبدى امتعاضه لنبوغه العجيب[٥١] في التأليف ، بعد فراغه من كتابه « المنخول في علم الأصول »[٥٢] ، وحيث « قال له : (أي الجويني للغزّالي بعد قراءة المنخول) دفنتني وأنا حي ، هلاّ صبرت حتى أموت »[٥٣] .

ولم يلبث الغزّالي أن تخرج في دراسته للعلوم الشرعية على الجويني ؛ فعمل مساعداً له في التدريس[٥٤] . واستمر باحثاً في مختلف العلوم مدققاً ، حتى إذا تمكن من العلم بشكل موضوعي ، ظهرت عليه بوادر عملية استبطان شك عام في قيمة العلم[٥٥] من أجل المعرفة ، وكان « لا مفر له من التأثر بما يدور حوله من اصطراع في الآراء والمقالات . . »[٥٦] لقد كان الغزّالي في أواخر أيام الجويني ملازماً له ؛ فلم يكشف له عن ما استشعر من طموح لاستكشاف عطاء كل مذهب في اصطراعه مع المذاهب الأخرى ؛ ذلك أنّه أدرك أن لا بد من حاجز متين يضعه بينه وبين ظواهر الاصطراع والاختلاف والتفرق[٥٧] ، وبفعل دور تبلور الأفكار الصوفية عنده على أثر ما كان تلقاه من دروس في التصوف وأصوله على « الإمام الزاهد أبي علي الفضل بن علي الفارمدي الطوسي »[٥٨] ؛ فههنا

---

(٥٠) ابن خلكان سنة ٥٠٥ هـ ؛ والسبكي ج ٤ ص ١٠٣ ؛ ووجدي ، نفس المصدر ج ٧ ص ٦٥ .

(٥١) السبكي ج ٤ ص ١٠٣ ؛ والعثمان ؛ نفس المصدر ، ص ٧ .

(٥٢) ابن الجوزي ، المنتظم ـ ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ .

(٥٣) أيضاً ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ ، وهنا أرى في هذه الرواية ما يؤكد اعتزاز الجويني بالغزّالي ، وهو كلام يقال : أن ينتظر الطالب موت استاذه ليبرز في العلم ، فيبزّ استاذه ، وما ذهب إليه الجويني عين رؤياه نبوغ الغزّالي . . ولو لم يكن كذلك لما جعله من بين جميع أقرانه مساعداً له في التدريس كما سيأتي .

(٥٤) الندوي : رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، ص ١٥٩ .

(٥٥) الغزّالي : المنقذ من الضلال ص ٣٦ .

(٥٦) جواد ، د . مصطفى : « الإمام أبو حامد الغزّالي » مجلة المعرفة العراقية ، ج ٣٤/ السنة الثانية ص ٤ .

(٥٧) الغزّالي : معيار العلم ، ص ٣-٤ .

(٥٨) الزبيدي : اتحاف السادة المتقين ، ج ١ ـ المقدمة فصل ١٣ فقرة ٢ ؛ والعثمان ، عبد الكريم : الدراسات النفسية عند المسلمين والغزّالي بوجه خاص ، القاهرة ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٣ م ص ٣٣ .

مرحلة جديدة في حياة الغزّالي ، وهي مرحلة البحث العميق والتفتيش الذاتي عن الحقيقة ، لم يبدأها بشكل فعلي إلا بعد وفاة الجويني[٥٩] .

٤ ـ الغزّالي ونظام الملك : (٤٧٨ هـ ـ ٤٨٤ هـ) .

وفي سنة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥ م توفي الجويني ، فكانت وفاته حداً فاصلاً في حياة الغزّالي ؛ ذلك لأنه كان يبدو ، من سيرته مع استاذه ،التي كتبها مؤرخوه، أنـه نوى ملازمته إلى الأخير . ولو كان لازم الجويني أكثر من ذلك بأعوام لربمـا لم تسنح له الفرصة لأن يلقى نظام الملك ، ليصبح واحداً من أبرز من درّسـوا في نظامية بغداد ونيسابور . ولعل الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، على حق عندما رأى أن علاقة الغزّالي بالجويني تشبه إلى حد بعيد علاقة أرسطو بافلاطون[٦٠] ، من حيث الملازمة ، ومشاركته البناء الفلسفي الديني للعقيدة الأشعرية ، بعد إعادة النظر فيها ، ومحاولة التجديد فيها أيضاً ، بشكل ميّزه وأبرزه من بين أساتذته كلهم والجويني بشكل خاص .

ومن هنا تأتي مرحلة الشهرة التي خاضها الغزّالي ، عندما شد الرحال إلى العسكر ، أي عسكر نيسابور[٦١] حيث كان نظام الملك وزير السلجوقيين[٦٢] ومن حوله كثير من المبرّزين في العلوم ، يمد « أثـره الكبـير في الحياة الثقـافية (من الناحية الفقهية الشافعية والعقيدة الأشعرية فقـط) إذ هو الـذي أسس المدارس النظامية المشهورة(لبث هذا النوع من الفقـه وتغليب تلك العقيدة) وقـد كان معاصراً بل زميلاً في الدراسة ، للغزّالي »[٦٣] .

---

(٥٩) والكاتب ، هنا ، يرى : أن وفاة الجويني كانت العامل الرئيس في شهرة الغزّالي ووصوله إلى المنزلة التي وصل إليها ، ذلك أنه لو كانت وفاة الجويني قد تأخرت بعض الأعوام ، لما رأى الغزّالي نظام الملك الذي يعتبره الكاتب باصرار ، هو الدافع الحقيقي لظهور الغزّالي على المسرح السياسي والديني والمعارك الكلامية لأغراض في نفس نظـام الملك كما سنـرى !

(٦٠) العثمان : سيرة الغزّالي ـ مقدمة الدكتور الاهواني ـ ص ٧ .

(٦١) ياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٦٧٧ .

(٦٢) السبكي ج ٤ ص ١٠٤ ؛ وابن خلكان وفيات ٥٠٥ هـ ؛ والزبيدي : الاتحاف ج ١ المقدمة ف ٤؛ ووجدي : دائرة المعارف ج ٧ ص ٦٥ .

(٦٣) العثمان: سيرة الغزّالي ص ٢٦ .

لقد كان نظام الملك ، الشافعي الأشعري ، وزيراً للأمير الحنفي « ألب أرسلان» ابن شقيق « طغرلبك » السلجوقي[٦٤] ، فكان يقصد من بعيد ، في تأسيس المدارس النظامية تقوية المذهب الشافعي ، والعقيدة الأشعرية[٦٥] بتغليبها على المذاهب الأخرى المصطرعة ، آنئذ ، وعلى الأخص التيار الإمامي العام، وفي ذات الاسماعيلية الذين كانوا من القسوة والتطرف بحيث أردوه قتيلاً بعد أن بلغ العداء بينه وبينهم حداً كبيراً وحاسماً .

لقد كان الغزّالي في لقائه بنظام الملك في العسكر معناه - في رأيي - أن نظام الملك ، السياسي ، وجد ضالته في شخص الغزّالي الذكي الشاب الطموح ، العارف بعلوم زمانه ، ذي الأفكار المتجددة، لما كان قد استنبطه من عداء ذهني خطير في محاربة المذاهب في اصطراعها . كان الغزّالي ، في نظر نظام الملك ، الوسيلة التي يستطيع بواسطتها أن يجعل من هدفه حقيقة ، ألا وهي أن يكتسح الشافعيون كل المذاهب الأخرى ، وان لا مكان لعقيدة الا للأشعرية ؛ وبعد ذلك يمسك زمام كل الأمور[٦٦]. وقبل الغزّالي عرض نظام الملك بالتدريس في نظامية بغداد[٦٧] ؛ وكان ذلك في جمادى الأولى عام ٤٨٤ هـ[٦٨] الموافق ١٠٩١ م[٦٩] ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره ، « وقلما تقلد هذا المنصب الرفيع عالم وهو في هذه السن »[٧٠] .

٥ - الغزّالي في بغداد : (٤٨٤ هـ - ٤٨٨ هـ) .

وصل الغزّالي إلى بغداد في أيام الخليفة المقتدي بأمر الله العباسي ، الذي

---

(٦٤) علي ، سيد أمير : مختصر تاريخ العرب، ترجمة عفيف البعلبكي ، بيروت ١٩٦١ ص ٢٧٤ ، مصطفى جواد (الإمام أبو حامد الغزّالي) ص ٤-٥ .

(٦٥) مصطفى جواد، نفس المصدر، ص ٥.

(٦٦) أيضاً ص ٥٥ .

(٦٧) أيضاً ص ٥٥ .

(٦٨) ابن خلكان وفيات ٥٠٥ هـ ؛ ووجدي ، دائرة المعارف ج ٧ ص ٦٥ ؛ والمنقذ ص ٢٦ .

(٦٩) *Encycl . Brita.* , X, p . 322.

(٧٠) السبكي ج ٤ ص ١٠٥ .

« كان متديناً فاضلاً حازماً »[٧١] ؛ فوجده الغزّالي نصيراً له[٧٢] في مذهبه وعقيدته . وكان المقتدي قد هيأ للغزّالي ظرفاً ملائماً لدعوته وتجديده في نظامية بغداد ، حيث أنه قد أقصى عن العاصمة بغداد جميع العناصر السيئة ، واتخذ اجراءات أخرى لنشر الأخلاق الفاضلة والقضاء على الفساد[٧٣] .

استحق الغزّالي لقب « إمام » لمكانته العالية في أثناء تدريسه بالنظامية في بغداد[٧٤] ؛ فكان يدرس ثلاثمائة من الطلاب[٧٥] ، في الفقه[٧٦] والكلام[٧٧]

---

(٧١) أمير علي : مختصر . . ص ٢٧٦ .

(٧٢) العثمان : سيرة الغزّالي ص ٢٥ .

(٧٣) أمير علي : مختصر . . ص ٢٧٦ .

(٧٤) أمين ، حسين : « التعليم في المدرسة النظامية » (مجلة المعلم الجديد العراقية) ج ٦ مج ١٨/ السنة ١٩٥٥ ص ٣٥ .

(٧٥) السبكي ج ٤ ص ١٠١ وما بعدها

(٧٦) أيضاً ج ٤ ص ٥٧٧ . ستتحدث بعد هذا الفصل عن مكانة الغزّالي كفقيه ؛ لكن من المهم أن نشير إلى أن الغزّالي لرسوخ العقيدة الصوفية في بواطنه ، قبل أن يعلن عنها بشكل رسمي ، كان قد «جاهر بأن علم الفقه علم دنيوي لا ديني» : أنظر: ميتز، آدم: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٣٥٩/ ١٩٤٠، ج١، ف ١٣، ص ٣١٤؛ وهو ينقل عن: كولدتسيهر .(Goldziher: *Zahiriten, S 182.*
ومن الغريب أن ميتز يفهم نص : السبكي (٣/ ٢٥٩) على أنه رفض من الغزّالي للقب فقيه من قبل استاذه الجويني (!) .أنظر : ميتز : المصدر السابق ، ج ١ ، ف ١٢ ، ص ٢٨٥ ، تعليق (١) . على أن نقد الغزّالي للفقهاء جاء نتيجة تأثره بالصوفية ؛ أنظر: .Watt: *Muslim Intel*. P. 108 ff

(٧٧) أيضاً ج ٤ ص ٧٨ . ويرى وات أن لا أهمية كبرى للغزّالي كمتكلم ؛ فكتابه (الاقتصاد) صورة مشابهة ومصغّرة لكتاب (الارشاد) للجويني ، أنظر : .Watt: *Islam. Philo.* Ch. Xiii, p. 118
ويعرض لنا الدكتور حسام الألوسي موقفاً كلامياً للغزّالي بشكل عام :
AL- Alousi, HE: *The Problem of Creation in Islamic Thought,* (Dissertation, Ph.D. Cambridge The National Printing and Publishing Co., Baghdad1968, p.261 ff. p. 306 ff.
وقد أجمله في كتابه الآخر : (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ، ١٣٨٧/ ١٩٦٧ ؛ قسم ٢ ص ١٢٣ وما يليها من الصفحات) والمهم أنه يرى « أن موقف الغزّالي ليس فيه أصالة كبيرة » (أيضاً ص ١٣٢) ولاحظ المبررات التي رآها الدكتور الألوسي لعدم أصالة موقف الغزّالي بشكل عام: .AL-Alousi *om. cit. l.c* كذلك تابعة في عدم الأصالة «من جاء بعده» (حوار ص ١٢٧) فأغلبهم يعيد أقواله (أيضاً ص ١٢٨).

اوالأصول[٧٨]. حتى إذا بلغ الغزّالي أوج ذروته في النجاح، نظر من حوله ليرى العلماء قد تعلقوا «بالحياة الوديعة، الخافتة، وقناعتهم بميت الكتب وأجوف الألفاظ»[٧٩]، فكانت - من بعد - حركته الفكرية عملية شاقة في تجديد الأصول؛ والفقه، وعلم لكلام، ثم الفلسفة، فالتصوّف. لقد انهمك الغزّالي في البحث والاستقصاء، حتى وهو غارق في تدريس طلابه بالنظامية في بغداد؛ فكان أعظم ما قام به، أنه دَرَسَ المذاهب الفلسفية المختلفة، فكان كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي استطاع أن يورد فيه لباب الفلسفة المشائية، وعاد ونقضه بكتاب «تهافت الفلاسفة» ليظهر في شموخ رجلاً دافع عن الدين من آفة الفلسفة.

ولقد كان الغزّالي، في بغداد، متحيراً بين الشهرة، التي كان يرتع فيها، وبين النداء الباطني الملح الذي صار يدعوه إلى تحطيم كل الأسباب، وينغص عليه حياته؛ فقد بدأ يهدم ما بناه السابقون، في الفلسفة بالذات، خصوصاً وقد خطر له أن ينقض معاصريه من أهل التعليم، أو الباطنية، الذين استفحل أمرهم السياسي، وقويت شكيمتهم، وصاروا يمدون أيديهم بالخناجر الملطخة بالسم إلى قلب كل من لا يناصرهم[٨٠]. ولقد كان أثر اغتيال نظام الملك (٤٨٥

(٧٨) ابن الفوطي : تلخيص مجمع الأداب، مخطوط بمكتبة المتحف العراقي، ص ١٦٦، ينقل عنه د. حسين أمين : التعليم في المدرسة النظامية، ص ٣٥.

(٧٩) مزالي، محمد : علي البهلوان المفكر، (مجلة الفكر التونسية) عدد ٨/ السنة الرابعة / ١٩٥٩ - ص ٧١٤-٧١٨.

(٨٠) انظر: مصطفى جواد، المرجع السابق، ص ٦؛ واميرعلي، مختصر تاريخ العرب، ص ٢٧٨؛ كذلك قارن ما يقوله وات حول حركة الباطنية في عصر الغزّالي: Watt: *Musl. Intel.*, ch. iv. ولكي نفهم بالتحديد المقصودين بالباطنية، نلاحظ انهم القائلون «بامامة محمد بن اسماعيل، وهذا مذهب الاسماعيلية من الباطنية» (انظر: الاسفراييني، التبصير في الدين، نشرة محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٥، ص ٤١)؛ ومن القاب الاسماعيلية «الباطنية، والقرامطة... والمزدكية، والتعليمية، والملحدة» (انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، جـ ١ ص ١٩٢). فالموقف العام عند مؤرخي الفرق والعقائد «ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج...» (قارن: الشهرستاني، المصدر السابق، جـ ١ ص ١٩٢ - ١٩٣)؛ وتبعاً لهم يأتي تفسيرنا لموقف الغزّالي الخاص منهم (انظر بحثنا: خطوط الفلسفة الاسلامية قبل الغزّالي، مجلة رسالة الاسلام، (بغداد ١٩٦٦) ١/ ٥ - ٦، ص ٨٤ - ٨٥).

هـ/١٠٩١م) من قبل أحدهم، عميقاً في نفس الغزّالي، حتى إذا توفي المقتدي في (٤٨٧ هـ)، في غموض بعد فَصْدِهِ (ولعلها مؤامرة باطنية أيضاً) جاء المستظهر بالله، فطلب من الغزّالي أن يحارب الباطنية في أفكارهم؛ فكان «للغزّالي مع الباطنية جولات فكرية في أكثر من واحد من كتبه، وألّف ضدهم خاصة كتاب المستظهري[٨١] أو فضائح الباطنية..»[٨٢].

بعدئذ رأى الغزّالي نفسه، بما لا يقبل الشك، قد أصبح مهدداً بالخطر المحدق به من كل جانب. فالباطنية يترصدونه، ولن يعفوه عما سطره في «المستظهري» إلى جانب باعث داخلي مستبطن فيه إلى محاربة الباطنية[٨٣]، وتكليف المستظهر إياه، فقد ألّم به قلق ظهر أثره جلياً واضحاً في سلوكه فيما بعد.

لقد كان الغزّالي، دائماً، يحاول أن يظل مجدداً للدين[٨٤]. غير أن محاولاته في بعض منها، كانت لا تصمد ولا تقف أمام تلك التيارات المصطرعة اصطراعاً عنيفاً في المذاهب والعقائد[٨٥]، بشكل دعاه إلى الشك في العلم، وإلى قلق متزايد نتيجة خوفه مما يحدق به من أخطار؛ فكان يجهد مع شكوكه في العلم من ناحية القيمة والبرهان[٨٦]، مع استشعار حاد للخطر السياسي الذي كان

---

(٨١) العثمان: سيرة الغزّالي، ص ٢٨. لاحظ طريقته في معالجة القضايا التي ناقش خلالها عقائد الباطنية فيما يقوله وات Watt: *op. cit. p. 78*) قارن: بدوي، عبد الرحمن: مقدمة (فضائح الباطنية) القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٤، ص (يب)؛ وأنظر مقدمة الغزّالي للكتاب، ص ٥ - ٦؛ وراجع بشكل تفصيلي مقدمة كولدتسيهر لنشرته للكتاب نفسه، ط. ليدن (مجموعة de Goeje رقم (٣)، ١٩١٦.

(٨٢) الغزّالي: المنقذ من الضلال - ص -. وراجع حول مخطوطات الكتاب وطبعاته وترجماته؛ بدوي: مؤلفات الغزّالي، القاهرة، ١٩٦١، رقم (٢٢)، ص ٨٢ - ٨٤.

(٨٣) الغزّالي: معيار العلم ص ٧-٨.

(٨٤) الغزّالي: المنقذ من الضلال ص ٢٧، ١٤٧-١٤٨.

(٨٥) د. مصطفى جواد: المرجع السابق ص ٤-٦، ٣١-٣٢؛ والغزّالي: معيار العلم ص ٣-٤؛ وأميرعلي المرجع السابق ص ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٩

(٨٦) الغزّالي: المنقذ من الضلال ص ٢٧، ١٢٥-١٢٧.

يتهددهُ(٨٧)، كل ذلك دعاه إلى ترك الجاه والمال والشهرة والمكانة العلمية التي وصل إليها(٨٨) ؛ بل هو واعز عميق جعله يغير مجـرى حياتـه ، فآثـر الصـدق والاخلاص وضحى بالمهم في سبيل الأهم فلاءم بين سلوكه وبـين رأيه في الحياة الدنيا والآخرة(٨٩) . عندئذ ، قرر ترك حياته المليئة بالصعـاب ، والزخـارف ، وبعد أن نال شهرة واسعة(٩٠) ، أهـّلته بشكل حقيقي أن يصبح المرجع الأكبـر لفقهاء الشافعية في عصره(٩١) .

يقول ياقوت الحموي : « نال من الدنيا إربه ثم انقطع إلى العبادة ، فحج بيت الله الحرام ، وقصد الشام ، وأقام ببيت المقدس مدة »(٩٢) .

---

(٨٧) السبكي ج ٤ ص ١٠٩ . وأنظر : Macdonald, D. B.: *The Life of al- Ghazzali With* ***special refernce to his religious experience and opinions,*** , (JAOS), Vol. xx, 1899, pp. 17-132 وينقل عنه : *Watt: Musl. Intel., 140.* والعثمان : سيرة الغزّالي ص ٢٠ وينقل عنه : *Watt: op. cit.*, p. 140. Macdonald; art. *(al- Ghazzali) Encyc. Isl* ومن المهم الاشارة إلى العلاقة التي تعلّمت بين الغزّالي وبين السـلاجقة في شخص بركياروق . راجع : Macdonald: *op. Cit.* JAOR, Vol. XX, p 96; see

Encycl. Slam. art. al-Ghazzali وقد أشار إليه : : Watt: *Isla. Philo. and Theol.* PP. 115f: وإلحظ أيضاً له . *Musl. Intel.*, p. 140. بل أن خوف الغزّالي كان واضحاً من الباطنية لاختياره مدينة دمشق لأنها كانت غير خاضعة لسلطة الباطنية . انظر:

Jabre, F.: *Labiographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérees a la lumiere des Tabaqat de Sobki,* (MIDEO) vol. i. 1954, pp. 37- 102.

وينقل عنه Watt: *Musl. Intel.*, pp . 140 f. والعثمان : سيرة الغزّالي ص ٢٠ ، ٢٢ .

(٨٨) الغزّالي : المنقذ ص ١٣٦ وما بعدها .

(٨٩) محمد مزالي : المرجع السابق ص ٧١٤-٧١٨ .

(٩٠) الغزّالي : المنقذ ص ٢٦ ؛ والسبكي ج ٤ ص ١٠٤ .

(٩١) الندوي : رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٩٢) معجم البلدان ، ج ٣ ص ٥٦١ .

٦ ـ رحلة الغزّالي : (٤٨٨ هـ ـ ٤٩٨ هـ) .

وكان خروجه من بغداد في ذي القعدة سنة (٤٨٨ هـ)[٩٣] ، فأصبح زاهداً[٩٤] وقد ترك أخاه أحمد الغزّالي مكانه للتدريس في النظامية ببغداد .

ونرى ، أن روح التصوف المفاجيء الذي اعترى حياة الغزّالي ، كان نتيجة حتمية لسلوك ما تلقاه عن صوفية سابقة لعبت دوراً حاسماً في حياته فيما بعد[٩٧] ؛ لأن أثر الإمام الفارمدي كان فيه واضحاً في سلوكه العام الفكري، وهو في بغداد ، مما أورثه قلقاً ثالثاً إلى ما ذكرناه من أسباب رحلة الغزّالي[٩٨] .

فالغزّالي ، يروي لنا :

« . . . ثم لاحظت أحوالي، فاذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من كل الجوانب؛ ولاحظت عملي ، وأحسنها التدريس والتعليم؛ فاذا أنا مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة. . فلم أزل أتردد بين تجاذب الدنيا ودواعي الآخرة، قريباً من تسعة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. . ثم لما أحسست، بعجزي، وسقط بالكلية اختياري ، أظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام. . . . ففارقت بغداد. . »[٩٩]

---

(٩٣) ابن خلكان : وفيات ٥٠٥ هـ ، والسبكي ج ٤ ص ١٠٥ .

(٩٤) ابن خلكان : نفس المكان .

(٩٥) ابن الجوزي : المنتظم ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ .

(٩٦) أيضاً ج ٩ سنة ٤٨٨ هـ ، والسبكي ج ٤ ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(٩٧) كارادي فو : الغزّالي ، ص ٤٨ ـ ٤٩ .

(٩٨) العثمان : الدراسات النفسية ص ٣٣ . كما سنلاحظ ذلك في وضوح عندما نبحث جذور تصوف الغزّالي، في الفصل السابع؛ انظر، بعد، ص ١٢٥ وما يليها.

(٩٩) الغزّالي : المنقذ من الضلال ص ١٢٦ وما بعدها . وقد يسأل الباحث ههنا: (كيف نتأمل هذا النص ودواعي هذا التخفي !) . والحق تأملت هذا النص كثيراً فوجدته يتضمن اعتراف الغزّالي بما سبق أن أشرت إليه من شعوره بالخوف من الخطر السياسي المحدق به . وقد أكّد جبر هذا الجانب السياسي في عزلة الغزّالي ؛ فللتوسع أنظر كتابيه: Jabre, F. : *La Nation de certitude selon Ghazali*, Paris, 1958; et: *La Notion de la Ma'rifa chez Ghazali*, Beirut, 1958. وراجع عرض رأي فريد جبر ومناقشته قبل وات Watt: *Musl. Intel.*, p. 141 f.:

ولقد انتهت أزمته النفسية في ذي القعدة ، ورحل من بغداد إلى الشام ، فوصل دمشق في نفس العام[١٠٠] أو (٤٨٩ هـ)[١٠١] .

ويبدو أن هناك أكثر من غموض في حياة الغزّالي بعد تركه بغداد إلى دمشق . فالسبكي يذكر لنا أنه قصد الحج أولاً ثم ذهب إلى دمشق ولبث بها قليلاً ، ثم سافر إلى القدس ، وعاد إلى دمشق فاعتكف في جامعها[١٠٢].

ويذكر ابن خلكان شيئاً يشبه ذلك[١٠٣] ؛ في حين يذكر لنا ياقوت الحموي أنه ذهب إلى الحج أولاً فدمشق ، وقد أقام في القدس مدة[١٠٤] ، وابن الجوزي يزيد على ما ذكره ياقوت أن الغزّالي بعد أن أقام في القدس عاد إلى دمشق[١٠٥] .

ولقد أكّد ابن جبير أن معتكف الغزّالي كان في الزاوية الغزالية من البيت الأعلى من صوامع جامع دمشق[١٠٦].

وعليه ؛ فهناك رأيان في رحلة الغزّالي بين مؤرخيه ، ورأي ثالث لبعض المستشرقين:

١ ـ من بغداد ـ فالقدس ـ فمكة ـ فالمدينة المنورة ـ فالاسكندرية بمصر[١٠٧] ، ثم عودته إلى بغداد .

٢ ـ من بغداد ـ فمكة ـ فالمدينة ـ فدمشق ـ فالقدس ـ فدمشق ـ فالاسكندرية بمصر[١٠٨] فعودته إلى بغداد .

٣ ـ من بغداد ـ فمكة ـ فالمدينة ـ فدمشق ـ فالقدس ـ فبغداد[١٠٩] .

---

(١٠٠) ابن العماد : شذرات الذهب ج ٣ سنة ٤٨٨ هـ ؛ وأبو الفداء : التاريخ ج ٢ ص ٢٠٨ .

(١٠١) السبكي ج ٤ ص ١٠٤ .

(١٠٢) طبقات الشافعية الكبرى ج ٤ ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(١٠٣) وفيات الأعيان ، سنة ٥٠٥ هـ .

(١٠٤) معجم البلدان ج٣ ص ٥٦١ .

(١٠٥) المنتظم ، ج ٩ ، سنة ٥٠٥ هـ .

(١٠٦) الرحلة ، بيروت ١٣٧٤ هـ / ١٩٦٤ م ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠ .

(١٠٧) الغزّالي : المنقذ ، ص ٨ و *Encyclopaedia Brit.*, X , p . 322.

(١٠٨) أنظر السبكي وابن خلكان وابن الجوزي (نفس الهوامش السابقة ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥).

(١٠٩) وهو ما ذهب إليه ياقوت الحموي (أنظر هامش ١٠٤ السابق) .

وقدر ما يهمنا الثبات على الأمكنة التي شملتها رحلة الغزّالي ، لا بد أيضاً من التحقق من الزمن الذي احتواها . فالسبكي يراه قد قضى في رحلته عشر سنوات ، بناءاً على ما أرّخه له عبد الغافر الفارسي « المعاصر للغزّالي »[١١٠] . ويروي لنا ابن العربي ، أن الغزّالي وصل بغداد عائداً من رحلته في جمادي الآخرة من سنة (٤٩٠ هـ)[١١١] ؛ وعليه فتكون رحلة الغزّالي سنتين كاملتين ، قضاها بين الحج ودمشق والقدس ثم عاد إلى بغداد ؛ وهذا نفس ما ذهب إليه ابن الأثير[١١٢] وابن العماد[١١٣].

وبناء على الرأي الثاني ، فسفرة الغزّالي إلى مصر لا مكان لها في حياته ، وهو خطأ وقع فيه هؤلاء المؤرخون ، ربما عن غير قصد ؛ ذلك لاعتمادهم الرواية من غير التفات إلى ما كتبه « عبد الغافر الفارسي » ونقل عنه السبكي ، الذي قرر زيارته لمصر ، وان سفرته عشر سنوات ؛ وهو الأرجح عندي . انّ الغزّالي في هذه الفترة كان غزيراً في تأليفه مما يجعلنا لا نقبل بحال أنه ألّف هذه المادة الضخمة في سنتين ، مع علمنا أن زيارته لمصر ، كانت لأجل ملاقاة ابن تاشفين. وأهم ما يؤكد ذلك ، ما يروى عنه في الأساطير الشعبية من حوادث وقعت له في الاسكندرية بمصر ، ذكرها السبكي وآخرون .

ومن هنا ، ومما ذهب إليه السبكي في تحديد مدة عزلة الغزّالي ، أي رحلته ، يساعدنا على الثبات في رأينا على أن كانت زيارة الغزّالي لمصر، والاسكندرية بوجه خاص وإقامته في منارتها، تكون أمراً ممكناً، وذلك بدليلين :

---

(١١٠) الطبقات ج ٤ ص ١٠٥ .

(١١١) المقرى : نفح الطيب ، ج ١ ص ٣٤٣ .

(١١٢) الكامل في التاريخ ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ج ١ ص ٨٧ .

(١١٣) شذرات الذهب ، ج ٣ سنة ٤٨٨ هـ . ويرجّح وات أن سفرة الغزّالي بدأت سنة ١٠٩٥ (٤٨٨ هـ) وانتهت سنة ١٠٩٧ (٤٩٠ هـ) ، وتابع في تحديده برنامج السـ ه معجم يقوت ول . يشر ليه ؛ لكن ما ذهب إليه متابعة ويخلو من عنصر الاقناع ، انظر : W.att. muse. intet . , ch. vi. p. 116 غير أنه يتابع ابن الأثير في بداية سفرته، *Ibid. Vi. p145* ويتابع فريد جبر في عودته إلى بغداد ، انظر: Jabre. F.: *La Biographie...*, MIDEO, vol. i, 1954; 87, 120.

الأول : إعراض الغزّالي عن إتمام السفر إلى المغرب ، أي إلى ابن تاشفين لسماعه بخبر وفاته ، وقد وصل إلى الاسكندرية[١١٤] .

الثاني : ما ذكره المؤرخون فيما أظهره الغزّالي من رضاه عن يوسف بن تاشفين عندما أباح لنفسه التلقب بلقب إمارة المؤمنين[١١٥]. وهذا يعني عندي ، أنه في فتواه التي أرسلها إليه ، تأكيد موقف الغزّالي في سفرته إلى مصر ، حيث أباح لابن تاشفين فتح بلاد المسلمين في الأندلس (ملوك الطوائف) وضمها لسلطانه العادل[١١٦] . ومن هنا أرى أن الغزّالي قد سلك في رحلته : من بغداد ـ الحج ـ المدينة المنورة ـ فدمشق ـ فالقدس ـ فدمشق ثانية ، ثم سفرته إلى مصر .

ولعل هناك سبباً آخر دعا الغزّالي للسفر إلى دمشق تاركاً القدس ، ذلك لاحداق خطر الصليبيين فيها[١١٧] ، ثم لاضطرابه الشديد منهم ؛ ولرغبته في زيارة ابن تاشفين ترك دمشق إلى مصر ، وكانت الاسكندرية آخر ما وصل إليه في رحلته ـ لوفاة ابن تاشفين كما مر بنا ـ وظل بها حتى ٤٩٧ هـ تقريباً .

أما ما يراه البعض في سفره لمصر[١١٨] ، بأنه لا وجود له في حياة الغزّالي ،

(١١٤) السبكي ج ٤ ص ١٠٥ : وابن خلكان سنة ٥٠٥ هـ .
(١١٥) انظر مثلاً كتاب العبر ٣ ص ١١٩ .
(١١٦) الصحراوي ، عبد القادر : « جوانب من شخصية ابن تاشفين » . (مجلة دعوة الحق المغربية) عدد ١٠/ السنة الثانية ١٩٥٩ ص ٥٤ .
(١١٧) العثمان : سيرة الغزّالي ص ٢٤ .
(١١٨) أيضاً ص ٢٥ . والعثمان هنا يرفض نصوص ياقوت ، وأبي الفداء ، والسبكي ؛ فقط لمتابعة جبر (Jabre: *La Biographie* ... MDEO, i , 37- 102.) الذي يتأثر به كثيراً وات في كتابه *Muslim. Intel.*, p. 164 بل يكاد يحاكيه في رفض سفرة مصر: *Islam. Philo. and Theol.*, *Islam. Philo. and Theol.* ولست أدري لماذا يرجّح العثمان بين النصوص هكذا؛ دون التقيد بالأسلوب العملي للترجيح، وهو البرهنة على صحة المرجح، بالرجوع الى التوثيق الصحيح. أما رأيي الشخصي ؛ فان الغزّالي لم يرد أن يتحمل مسؤولية سياسية جديدة أمام السلاجقة فيعترف بذهابه إلى مصر الفاطمية (!) وطلبه لرؤية ابن تاشفين أمر آخر يصدمه مع الخليفة . وليس هذا فحسب ؛ فالغزّالي في الواقع لم يعترف في (المنقذ من الضلال) بكل شيء ؛ فمما لم يشر إليه صراحة حقيقة مرضه ، وحقيقة عزلته ، وحقيقة شكّه ، وسبب إيهامه السلطة بأنه يسافر إلى الحج فسافر إلى الشام . . . الخ !! فلا أرى أن عدَم اعتراف الغزّالي بسفره إلى مصر يرى وات. Watt: *Musl. Intel.* , P. 146; and : *Islam. Philo.*, P. 116. =

باعتبار أنه لم يذكره في « المنقذ من الضلال » ، فهذا ما لا نذهب إليه ؛ لأن « المنقذ » سيرة الغزّالي الذاتية ، ولا علاقة له بتسجيل أطر حياته المعاشية وظروفه التي مر بها ، ولقد رأيناه يمر من بعضها مرور الطيف .

ثم ان محاولة ربط عدم سفره لمصر ، بدليل أن الصليبيين احتلوا القدس سنة (٤٩١ هـ)[١١٩] ، ما يؤيد ما نذهب إليه في اضطرابه ، وذهابه لمصر ، تماماً . أما انه لم يذكر شيئاً عن هذا الاضطراب النفسي في كتبه ، فهو لعدم ورود شيء عن الصليبيين فيها أيضاً[١٢٠] . وهذا ما يدعونا إلى نظر عميق في تحليل موقف الغزّالي في أن يظل مكافحاً من أجل الدين[١٢١] ؛ فهو لم يكن ايجابياً مع الصليبيين ، كما كان ايجابياً في قضية كفاحه الديني ضد المعتقدات الباطنية العامة ؛ بحيث أوقعه موقفه الأول في قالب سلبي غير مرغوب فيــه[١٢٢] ، والثاني في قالب عاطفي للحكام كما حدث له مع المستظهر بالله وابن تاشفين.

= الذي كنت أشرت إلى أنه يكتب بلا إقناع ؛ وأن رأيه في عدم سفر الغزّالي إلى مصر ودوام سفرته عشر سنوات مردود من مؤلفاته الكثيرة في مدة سفره . راجع بدوي : مؤلفات الغزّالي رقم (٢٨) فما يلي ؛ والحظ الجدول الزمني لمؤلفات الغزّالي في كتاب العثمان ص ٢٠٣ وما يلي .

(١١٩) العثمان: سيرة الغزّالي، ص ٢٤ .

(١٢٠) مبارك ، د . زكي : الأخلاق عند الغزّالي، القاهرة ١٩٢٥ ص ١٨ .

(١٢١) وإلا فما هو سبب إهماله لذكر الصليبيين ، وأنهم أخطر على الاسلام من الباطنية والفلاسفة؟ أقول: وقد راجعت بدقّة كلّ ما ذهب إليه زكي مبارك ؛ فكل مؤلفات الغزّالي التي ثبتت له خالية من الاشارة إلى الصليبيين ؛ ومن الممكن أن يراجع أهم كتابين للغزّالي بعد سفره وهما : إحياء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال . فالأول ألّفه أثناء سفرته (بدوي : مؤلفات الغزّالي ، رقم (٢٨) ص ٩٨ ـ ١٢٥) ، والثاني ألّفه في سنيه الأخيرة (راجع مقدمة د . صليبا وكامل عياد ، للمنقذ ، ط دمشق ١٩٣٤ ؛ وانظر ؛ بدوي : مؤلفات الغزّالي ، رقم (٥٦) ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤) .

(١٢٢) مبارك : نفس المرجع ، ص ١٧ ـ ١٨ . ونص عبارة زكي مبارك هي : « بينما كان بطرس الناسك يقضي ليله ونهاره في إعداد الخطب وتحبير الرسائل ، لحث أهل اوروبا على امتلاك أقطار المسلمين ؛ كان الغزّالي (حجة الاسلام) غارقاً في خلوته ، . . لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة إلى الجهاد !! . . . ليس من الحتم أن يكون الرجل الممتاز يعلمه صورة لعصره ، . . ومن الخطأ أن نقصر الأخلاق على سلوك المرء كفرد مستقل عن الحياة الاجتماعية ، فلكل ظرف واجباته ، ويتعسّر وجود حالة لا تقضي فيها الأخلاق » .

ونحن نرى أن من أسباب هذه المواقف السلبية ، أن الغزّالي كان قد وصل إلى مرحلة خطيرة من الشعور بالعجز وهو صوفي ؛ أي أنه قطع كل صلاته مع العالم الخارجي الذي غلبت عليه النفعيّة التي تبعده عن الآخرة ، وهي غاية مسعاه ، فلم يعد عضواً مساهماً في بناء مجتمع يساعد على نمو العقيدة الاسلامية ؛ بل أظهر ذوباناً خاصاً في التصوف في ذات العبادة . فانّ جوهر التصوف - كما رآه - أن ينغمس المريد في العبادة ، فلا شأن له بما يحدث حوله ، لذلك تحوّل الى عقيدة ما ، تناقض جميع التيارات البارزة في عصره . ولعل الأخذ برأي بعضهم بتشيعه في هذه الفترة يدفعنا إلى أكثر من خطأ ، الآن .

٧ - وفاة الغزّالي : (٥٠٥ هـ) .

لقد عاد الغزّالي إلى بغداد من مصر ، ولم يمكث بها طويلاً ؛ حيث واصل رحلته إلى طوس[١٢٣] وهناك لم يلبث أن استجاب إلى رأي الوزير فخر الملك للتدريس في نظامية نيسابور[١٢٤] ، مكرهاً.فكانت مدة قصيرة أيضاً[١٢٥] في ذي القعدة من سنة (٤٩٩ هـ) ، حتى إذا تحققت سنة (٥٠٣ هـ) ، وقد سقط فخر الملك ذبيحاً بيد الباطنية ، أسرع الغزّالي إلى طوس ثانية . وسكن في الطابران منها ، متخذاً بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية[١٢٦] ، ذكر السبكي أنها اختصت بالفقهاء[١٢٧] ، مع رباط[١٢٨] أوخانقاه[١٢٩] للصوفية ، بعد أن قال لنفسه يجب أن يطلق الدنيا بأسرها ؛ فأقبل على علوم الآخرة - وهي القرآن والحديث - متأثّراً بمصرع صديقه الوزير فخر الملك، الذي كان يذكر له أنه يتمنى أن يلجأ إلى

(١٢٣) ابن خلكان : وفيات ٥٠٥ هـ .
(١٢٤) ابن الجوزي : المنتظم ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ ؛ وياقوت : معجم البلدان ، ج ٣ ص ٥٦١ .
(١٢٥) السبكي ج ٤ ص ١٠٦ .
(١٢٦) أيضاً ج ٤ ص ١٠٦ ؛ وابن الجوزي : المنتظم ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ .
(١٢٧) الطبقات ج ٤ ص ١٠٦ .
(١٢٨) ابن الجوزي : المنتظم ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ .
(١٢٩) ابن خلكان سنة ٥٠٥ ؛ والسبكي ج ٤ ص ١٠٦ .

حياة لا هم له فيها إلا العبادة[130] ومجالسة أهل القلوب[131]؛ فكان له ما أراد!

وكانت وفاته في يوم الاثنين ١٤ جمادي الآخرة سنـة ٥٠٥ هـ[132] المصـادف كانون الثاني[133] يناير من عام ١١١١ م[134] . ودفن في مقبرة الطابران بطوس[135]؛ وظل قبره بها مزاراً[136] ؛ ولقد زاره ابن السمعاني[137] .

---

(١٣٠) ياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٥٦١ .

(١٣١) ابن خلكان سنة ٥٠٥ هـ .

(١٣٢) السبكي ج ٤ ص ١٠٦ ؛ وابن خلكان سنة ٥٠٥ هـ ؛ وياقوت : معجم البلدان ج ٣ ص ٥٦١ ؛ وابن الجوزي: المنتظم ج ٩ سنة ٥٠٥ هـ .

(١٣٣) *Encycl. Brita.* , X, 322.

(١٣٤) *Ibid.*, x, p. 322 ؛ والمنقذ من الضلال ص ٢٨ ؛ وكولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٧٦ .

(١٣٥) ياقوت : معجم البلدان ج٣ ص ٥٦١ ؛ وابن خلكان ـ سنة ٥٠٥ هـ ، والسبكي ، ج٤ ص١٠٦ .

(١٣٦) السبكي ج ٤ ص ١٠٦ .

(١٣٧) الزبيدي: الاتحاف ـ المقدمة ج ١ فصل ٧ .

المَناحي العَامة لتفكير الغَزّالى

(١) تمهيد :

مما لا يقبل الشك ، أنّ الغزّالي نظر إلى أحوال العلماء في عصره نظرة مليئة بالنقد البنّاء . فهو من هنا ، فكّر بوضع نهج عام « يخلّص (به) الأمة الاسلامية من ضرر الزخارف الكمالية والزيادات الثانوية المفسدة للروح الدينية ، وأن يقوّي الأثر التهذيبي للشريعة التي تعامى الناس عن مقاصدها وغاياتها »[١] . لذلك ؛ فهو « لم يتكلّم عن الفلسفة إلاّ ليبطلها ، ولم يبحث عن العلوم الأخرى إلاّ تحت ضوء الدين »[٢] ؛ فتميّز تفكيره بأصالة الافادة من أفكار سابقيه بالقدر الذي يظهر طريقته متميّزة عن غيرها من الطرق بخصائص لا يمكن للباحث إلاّ أن يضعها موضع التقويم في «محصول الجهود الفكرية الماضية ، ونتيجة المباحث الاسلامية ، والحل الوسط الذي وصل إليه الفلاسفة (المسلمون) في (بعض) مسائل الدين والفلسفة»[٣] . ومهما لاحظنا أن الغزّالي كان «يدفع عن نفسه تهمة أنه ينقد الفلسفة قبل فهمها، كما فعل غيره»[٤]؛ كان يخضع في نقده، بشكل عام، «تحت تأثير الباعث الذي من شأنه أن يحمل على الاجادة والاتقان؛ بل على التحدي في الوقت ذاته»[٥] .

---

(١) كولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٨٠ .

(٢) المنقذ من الضلال ، مقدمة د . صليبا وعياد ، ص ٥٦ .

(٣) أيضاً ، ص ٢٥ .

(٤) مقاصد الفلاسفة ، مقدمة د . دنيا ، ص ٢٣ .

(٥) أيضاً ، ص ٢٣ - ٢٤ .

ويرى (كولدتسيهر) ، أن الغزّالي قد استطاع بقدرة المفكر أن يشيع الفكرة الدينية العامة « التي رفع بها معه شأن الآراء الصوفية ، وجعلها من العوامل الفعّالة في الحياة الدينية في الاسلام »[٦] .

والغزّالي ـ كما يبدو لدارسه بشكل عام ـ واحد من أكبر مفكري الاسلام ؛ ولعله أقربهم إلى الابتكار [٧] . فآراؤه في التربية والتعليم[٨] وحدها يمكن أن تعتبر تجديداً مهماً في وضع قواعد سلوكية للمريدين وطلبة العلم ؛ فهو « من القائلين بأن التربية يجب أن تتناول العناصر الثلاثة : الروح والعقل والجسم في عملها ؛ وان إهمال واحد من هذه العناصر ينتج نقصاً في التربية قد ينتقل أثره إلى العنصرين الآخرين »[٩] .

والمهم ، عندنا، انّه « مهما تكن الآراء التي قيلت عن الغزّالي مختلفة ، فان الجميع متفقون على مكانته في شؤون المعرفة ، ورسوخ قدمه فيها »[١٠] مع ما نستشعره من وعورة تنوع وتشعب تلك المعرفة التي طرق أبوابها . ولذلك نجده في معالجاته لكل القضايا ،التي نحا فيها منحى الناقد، يمتاز بسلبية حادّة ، خصوصاً « في قوة نقده للنظريات الفلسفية »[١١] .

---

(٦) كولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٨١ .

(٧) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ . وسبق أن أشرنا إلى رأي وات، حيث يراه أعظم رجال الاسلام بعد الرسول (ﷺ) ؛ انظر : Watt; *Musl. Intel.* , p . iii.

(٨) الاهواني ، د . أحمد فؤاد : التعليم في رأي القابسي ، القاهرة ، ١٣٦٤/١٩٤٥ ، ص ٢١٢ ـ ٠٨ والطيباوي ، د . عبد الطيف : محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ، بيروت ١٩٦٣ ، ص ٩٣ ـ ٩٤ ، ٩٩ .

(٩) أنظر الطيباوي : محاضرات . . ص ١٠١ . وتلك نظرة فلسفية محضة ، ولو بدا عليها خلط ظاهري في سوق تأثير فقدان أحد العناصر في الآخرين ؛ إلاّ أن ذلك ـ في رأينا ـ يخضع لحياة الغزّالي نفسها المليئة بالغرائب ؛ حيث « قد تخللها كثير من العواصف والانقلابات ، وهي تصوّر لنا بوضوح تطوره الفكري وترشدنا إلى تفهّم نفسية هذا المصلح الكبير » . أنظر :المنقذ، مقدمة د . صليبا وعياد ، ص ٢٥ .

(١٠) العثمان : الدراسات النفسية . . ص ٩ .

(١١) المنقذ ، المقدمة ص ٣٠ .

وكان الغـزّالي ، بشهـادة بعض دارسيه ، واضـع علـم النفس عنـد الاسلاميين[١٢] ؛ ولذلك فهو يبدو أحياناً في دراساته عالماً فسيولوجياً وبيولوجياً بارعاً أتقن فن التشريح إلى درجة الاعتراف له بالتقدير ؛ رغم علمنا بعدم تجربته في هذا النوع من الفن[١٣] .

كذلك نلاحظ من خلال دراسته ، أنه لم يعن بالظواهر فحسب ؛ بل امتدّ اهتمامه إلى الباطن . وأهم ما شغله طوال سني اضطرابه ، هذا السؤال : كيف يطهّر قلبه ؟؟ ومن هنا ، نراه « قد عالج . . . . موضوع طهارة القلب ، وأفاض في ذلك ؛ لأن هذه الطهارة هي وسيلة المناجاة التي يتطلّع إليها الصوفية »[١٤] .

وكمرحلة أولى لفهم منحى التجديد عند الغزّالي[١٥]، من خلال كل مناحيه ، نرى أن نشير بداية إلى أنه اعتبر « الشريعة الاسلامية أصلاً تستمد منه المبادىء

---

(١٢) العثمان: الدراسات النفسية. . ص ٥. يلاحظ ما لابن سينا من مكانة في علم النفس. راجع: مذكور، ابراهيم بيومي: في الفلسفة الاسلامية، القاهرة، ١٩٤٧، ص ١٦٢ - ١٧٠؛ Landauer, S.H.,: *Die Psychologie des Ibn Sina*, ZDMG, 29, 335.

(١٣) لاحظ بوجه خاص كتابه: الحكمة في مخلوقات الله؛ ضمن (العقود واللآلىء) ط القاهرة، ص ٢٣ - ٤٢.

(١٤) منهاج العابدين، القاهرة، ١٣٧٣/ ١٩٥٤ ص ٥١ تعليق (١). والذي يبدو أن تلك المرحلة أول ما يبتدىء به المريد عندما يسلّم أموره، بعد تطهير قلبه، إلى استاذه؛ كما حدث لتلميذه الرازي. أنظر: السبكي: الطبقات ٢٥٨/٤؛ وكولدتسيهر، المرجع السابق، ص ٣٤٧.

(١٥) يلاحظ أننا لا نميل لان نضع أنفسنا إزاء شخصية الغزّالي الأسطورية التي رسمها له بعض المعجبين او المنتقدين ؛ بل اننا نؤكد أنه «نجح. . في معالجة مسألة الخلاف بين الفلسفة والدين، التي شغلت الأفكار عصوراً طويلة؛ فعرف كيف يجب البحث في الموضوع» (المنقذ، المقدمة ص ٣٠ - ٣١)؛ حتى لقد اعتبره بعض الدارسين «حجّة ثقة يحتج به، ولآرائه فصل الخطاب» (كولدتسيهر: العقيدة. . ص ١٨٠ - ١٨١). والذي يهمنا هنا، أنه تميّز بأسلوب من أوضح خصائصه «قوة التعبير الواضح ، بحيث يستطيع أن يصور أدق المعاني وأصعبها بعبارة غاية في الوضوح والظهور» (مقاصد الفلاسفة، مقدمة. دنيا، ص ٢٤). لكن ذلك كله، لا يمنعنا من أن ندّعي أنه في كتبه المضنونة لا يخلو من تعقيد؛ كما سيتضح ذلك فيما بعد.

التي من شأنها تنظيم علاقة الانسان بغيره ؛ ولكنه لا يمانع في أن يساعد الشريعة ، في هذا المجال ، ما يسمّى بالعلوم السياسية ، وما إليها ؛ ومن شأن المساعد أو المكمّل أن لا يعارض أو يناقض »[16] . وهو لذلك ، اعتبر متكلماً حقيقياً[17] ، بعد أن « أصبحت لفظة (المتكلم) تعني العلم بالإلٰهيّات »[18] ؛ لأنه سار في مدركاته الكلامية ، ومجادلاته ، سيراً إسلامياً محضاً ؛ حتى أصبح نموذجاً للمتكلم المسلم[19] . ويرى فنسنك أن الغزّالي قد أتى بالجديد عندما « قسّم عوالمه الثلاثة بشكل يتيح له أن يربط بين عالم الملك والشهادة ، وعالم الجبروت بعالم الملكوت ؛ وهو ما لا يعرف الكثرة والنقص ، وقد أوجده الله بإرادته القديمة »[20] .

ومع ذلك ، فالغزّالي ـ كما يراه فنسنك ـ لم يكن يبتعد عن خط الافلاطونية المحدثة[21] ؛ فهو إذ يناقض آراءه بين مكان وآخر من كتبه لأنه تقلّب بين أن يكون متكلماً أشعرياً ، وفيلسوفاً فيضياً معتدلاً ؛ فذلك يتضح تماماً عند رفضه

---

(١٦) مقاصد ص ١٣٥.

(١٧) حتي، فليب، تاريخ العرب (مطول)، بيروت، ١٩٦١، ٢/٤٥٢. ويرى الدكتور حسام الآلوسي أنّ عمل الغزّالي المهم في مجادلاته الكلامية: وبشكل خاص موضوع تحديد موقفه من قضية العالم؛ أنه استطاع أن يرتب الآراء السابقة عليه بشكل أنه جعلها «في الكتب الكلامية، تنظيماً وتبويباً وجمعاً، يساعد على حصر المشاكل المدروسة، والنظر إليها موحّدة وبصورة متكاملة». الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص ١٢٢.

(١٨) حتي : تاريخ العرب ، ٢/٤٥٢ . وراجع مادة(Kalam) في : *Encylopaedia of Islam.*

(١٩) Wenisnck, A. J. ; *La Pensee de Ghazzali,* Paris, 1940, P. 201, وانظر التفاصيل في *Encycl. Islam*: Art. (AL- Ghazali).

(٢٠) Wenisnck; *op. Cit.* ; P. 85.

(٢١) *Ibid.*, p.iii وراجع موقف الغزّالي من قضية خلق العالم (الآلوسي: حوار.. ص ١٢٣ خالية من الجدّية (أيضاً، ص ١٢٦ ـ ١٢٧)؛ كذلك راجع التفاصيل في موقفه المذكور: AL-Alousi, H.: *The Prob. Of Creat. In Islam,* pp.306 ff.

لنظرية الفيض ، ثم اعتماده عليها في إيضاح فكرة حدوث الروح[٢٢] . فهو يرى « أن الله خلق العقول وكمّل هداها بالوحي »[٢٣] . وهو بعد ذلك ، عندما يتكلم عن النفس يدلل عليها بأحد الألفاظ الأربعة : النفس ، والقلب ، والروح ، والعقل[٢٤] . والنفس ـ عنده ـ تعقل عن طريق هدى الوحي ؛ ومع ذلك يضعها في منزلة العقل المحض عندما يدّعي أن ليس بين النفس وذاتها آلة . لهذا يتعذّر تعقّلها بآلة[٢٥] ؛ وانها تشبه في عملها (المَلِك) في مدينته ؛ فهو الرأس المفكّر المُدَبِّر لأمور هذه المدينة[٢٦] .

ونلاحظ الخلط ـ في موضوع القلب والنفس والروح والعقل ـ عند الغزّالي يتضح كلما استطعنا إدراك خصائصه في التأليف ؛ مع أنه حاول هو نفسه أن يمارس تمييز « هذه الألفاظ »[٢٧] ؛ لكنّ تمييزه ذاك لم يخرج عن كونه تمييزاً « في المرتبة والوظيفة »[٢٨] . فهو في ذلك ، مثلاً ، يرى أن الروح والنفس والعقل والقلب ـ ذلك الجوهر المفارق لجسم الميت ـ يبقى خاضعاً لكل انفعالات الظواهر الطبيعية بعد فناء الجسد[٢٩] . لذلك ؛ فهو يرى أن الفناء الحقيقي يكون بمنع الحواس

---

(٢٢) Wenisnck; *op. cit.* , P. 61.

ويلاحظ أن الدكتور الآلوسي يرى أنّ الغزّالي في كتبه التي غلب عليها الطابع الصوفي والفلسفي أكثر من الطابع الكلامي ، « ومعظمها من المضنون بها على غير أهلها ، فيلسوف فيضي ، لا يختلف عن الذين صبّ عليهم جام نقده في (التهافت) ». الآلوسي : حوار . . ص ٢٤٣-٢٤٤ .

(٢٣) الحكمة في مخلوقات الله ، ص ٣ .

(٢٤) العثمان : الدراسات النفسية ص ٤٩ .

(٢٥) أيضاً ، ص ١٢٢ .

(٢٦) إحياء علوم الدين ٣/٥ .

والغزّالي يتطرّف في فرضياته ؛ لأنه يرغمنا على الاعتقاد بأنّ ضياع (المدينة) كلها لا يؤثر على هذا (الملك) ؛ فهو يفترض أنّ الجسد يتمزق ويضيع ؛ لكن « الانسان العاقل بكماله قائماً باقياً ، وهو كذلك بعد الموت » . (إحياء . . ٤/ ٤٨٤) .

(٢٧) العثمان : الدراسات النفسية ، ص ٥٧ - ٦٠ .

(٢٨) أيضاً ، ص ٦٢ .

(٢٩) الدرّة الفاخرة في كشف علوم الآخرة ؛ ضمن (العقود واللآلىء) ص ١٦ .

الباطنة من عملها . أما الموت الجسماني ؛ فهو منع الحواس الظاهرة أن تؤدي عملها[٣٠] . فالغزّالي لا يسقط العقل بسقوط الدماغ ؛ لأن الدماغ في الانسان يكاد يكون ذا أهمية خاصة لأعضاء الجسم من وجهة نظر كونه ينبوع الحس[٣١] فقط . ولهذا كله ؛ نرى الغزّالي يحارب العبادة الظاهرة التي رآها تشيع في عصره ، ونادى بالعبادة الباطنة[٣٢] ، على أساس من اخلاصه للعقيدة الدينية .

ولعلّ أهم ما يمكن التأكيد عليه في دراسة منحى الغزّالي النقدي ، أنه يعود في حقيقته إلى ظهور الغزّالي نفسه في مجتمع كثر فيه الانحلال[٣٣] ، وقد تعدّى الانحلال إلى كل جوانب الحياة ؛ فتعددت جوانب الغزّالي بتعدد الحاجات التي أملتها ظروفه المختلفة عليه . « فهو فقيه ، وهو متكلم ، وهو فيلسوف ، وهو صوفي »[٣٤] . وتلك جوانب اشتهر بها[٣٥] شهرة لا لبس فيها ؛ بل أنها من أهم عوامل وقوعه في التناقض والغلط والتوهّم ، كما يبدو للباحث لأول مرة ؛ إنما من المهم أن نقرر أن الرجل استطاع بذكاء أن يرتدي لكل ظرف حلة فظهر في كل مرة بمظهر المتمكّن من عرضه لأفكاره، وافادته من أفكار سابقيه .

والحق يقال : أن الغزّالي في كل مؤلفاته يبدو ثلاثي الشخصية : كمتكلم ، وكفيلسوف ، وكصوفي[٣٦] ؛ فقد كان ينحو منحى فيعود ويرفضه ؛ فاختلط التقدير على قرّائه ، فاعتبر فيلسوفاً بحق ، ومتكلماً بحق ، وصوفياًبحق . ومن هنا ؛ نبّه فنسنك على ضرورة التفريق بين الغزّالي كصوفي والغزّالي كمعتقد[٣٧] .

---

(٣٠) أيضاً ، ص ٢٢ .
(٣١) الحكمة في مخلوقات الله ، ص ٣٦ .
(٣٢) منهاج العابدين ، ص ٢٥ .
(٣٣) العثمان : الدراسات . . . ؛ مقدمة د . الاهواني ، ص ٧ .
(٣٤) أيضاً ، ص ٤ .
(٣٥) أيضاً ، ص ٥ .
(٣٦) الألوسي : حوار . . . ص ٢٤٤ ؛ وللتوسع ينظر : . AL- Alousi; *op. cit.*, part 2, ch. iii
(٣٧) Wenisnck: *Muslim Creed*, Cambridge, 1932, p. 96.

(٢) الغزّالي وموقفه الجدلي من معاصريه:

رأى الغزّالي في معاصريه طائفتين :

الأولى : تنكر على الفلاسفة علومهم .

والثانية : تقبل بعلوم الفلاسفة[٣٨] .

فأنكر على الطائفتين تطرفهما[٣٩] ؛ ثم أتى بفكرة تقبل من الفيلسوف ما يتفق مع الدين ، وترفض باصرار ما لا صلة له بالدين[٤٠] . فوضع طريقة لتحصيل العلم على وجهين :

(١) ـ التعليم الربّاني : وهو رياضة فكرية داخلية .

(٢) ـ التعليم الانساني : « وهو التحصيل بالتعلم من خارج »[٤١] .

لذلك : فالعلم « الذي هو فرض عين على كل مسلم »[٤٢] يقع في ثلاث صور :

(١) ـ الاعتقاد .

(٢) ـ الفعل .

(٣) ـ الترك[٤٣] .

---

(٣٨) معيار العلم ، ط . الكردي ، ص ٦ .

(٣٩) أيضاً ، ص ٦-٧ .

(٤٠) طوطح ، د . خليل : التربية عند العرب ، القدس ، (بلا تاريخ) ص ٨٠ .

(٤١) الاهواني : التعليم . . ص ٢١٤ .

(٤٢) أيضاً ، ص ٢١٤ .

(٤٣) أيضاً ، ص ٢١٤ .

وسنلاحظ بعد ذلك ،انه يعطي نصوصيات للتعليم الربّاني (أيضاً ص ٢١٤ - ٢١٥) ؛ لأن « أفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله ؛ الصانع ، المبدع ، الحق ، الواحد ؛ وهذا العلم ضروري ، واجب =

وتقوم العقيدة الدينية في الأساس على أن « العقل غير كاشف للغطاء عن جميع المعضلات »[٤٤] . ومن هنا تتحدّد جميع مواقف الغزّالي المختلفة الأخرى ، حيث تتجه مساعيه كلها إلى رفض ما يخرج الاعتقاد إلى عدم الفعل أو عدم الترك ؛ لأن من واجب المعتقد أن يفعل ما يأمر به أو يوحيه المعتقد به ، أو أن يترك كل ما ينهى عنه ويرفضه . لذلك كله ، يأتي نقده للتفكير الفلسفي[٤٥] ؛ حتى غلا بعضهم فاعتبر نقده للفلاسفة مما « أدّى إلى موت الفلسفة في الشرق الاسلامي »[٤٦] ؛ بينما الواقع التاريخي يشير إلى غير ذلك بوضوح .

والحقّ أنّ الغزّالي ، ذا القدرة الخارقة على دحض أفكار سابقيه ، مع افادته منها في نفس الوقت ، استطاع أن يظهر وكأنه مبتكر ؛ بل اعتبرت أصالته في ما ابتكر نتيجة لعمق الفلسفة في منهجه[٤٧]. لكنّ ذلك لا يعني أنه ابتكر في كل المشاكل الكلامية والفلسفية التي تعرّض لها ؛ بل انّ البحث العلمي الجديد أثبت أن الغزّالي أخفق في معالجته لمسألة الفاعل[٤٨] ؛ كما أنه لم يقدّم جديداً في مسألة العلّة التامة والمرجّح[٤٩] . وبشكل عام ، إن موقف الغزّالي من مشكلة الوجود[٥٠] مثلاً ، لم يكن أصيلاً في غير تجميعه لآراء سابقيه . فهو يرى أن ليس -

---

= تحصيله على جميع العقلاء » (أيضاً ، ص ٢١٣) . وتتضح موقف الغزّالي هذا بعد تصوفه ، مع أنه « لم يبلغ الدرجة التي بلغها الحلاّج من الاتحاد والفناء » (المنقذ ، المقدمة ص ٥٦) ؛ بل « كان ينكر الاتحاد والحلول ، أو نحوه ، طريقاً إلى العرفان ؛ ويقرر قيام الحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن » . (الطويل :أسس الفلسفة ،القاهرة ،١٩٦٤ ، ص ١٢٣) .

(٤٤) المنقذ، المقدمة ص ٥٦ . فقد اعتبر عدم كشف العقل للغطاء ميزاناً «للكشف الباطني الذي تتجلى به العقائد، الدينية ، ويحصل به الأمان، ويعود اليقين إلى النفس» (المنقذ ص ٥٦).

(٤٥) راجع الطويل : أسس الفلسفة ص ٢٦١-٢٦٣ .

(٤٦) أيضاً ، ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٤٧) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٣١٦ ؛ قارن *Encycl. Islam* (al-Ghazali)

(٤٨) الآلوسي : حوار ص ١٢٤ .

(٤٩) أيضاً ص ١٢٥ . فالآلوسي يرى أنّه يتابع الأشاعرة في هذه النقطة ابتداءً من الأشعري (اللمع ؛ القاهرة ١٩٥٥، ص ٤١). كذلك أنظر: حوار ص ١١٧؛ والتفاصيل ص ١٣٤ وما يليها.

(٥٠) الآلوسي : حوار ص ١٢٣ وما يليها ؛ وراجع التفاصيل في :
AL-Alousi; *op. Cit.*; pp 306-315.

في الامكان أن ينتهي العالم إلى الفناء المحض[٥١] ؛ وتلك متابعة واضحة لسابقيه[٥٢] . ويتضح موقفه في المتابعة عند تعرّضه لفكرة الزمان[٥٣] ؛ وفي مسألة مبدأ العلّية واستحالة التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية[٥٤] التي لم يستطع الغزّالي أن يقدّم لنا جديداً فيها ؛ وقد أشار الدكتور الآلوسي إلى أنه استفادها من رجال القرن الثالث المتكلمين « كما يتضح ذلك عند النظّام ، والكندي ، ومحمد بن شبيب ، والكعبي ، ومن تابعهم »[٥٥] . كذلك تابع المعتزلة وتأثّر بهم في بعض حلوله[٥٦] ؛ وليس بالامكان أن ننكر تأثّره بالاسماعيلية (= الباطنية) الذين قادوه ، عندما تعرّض لدرسهم ونقدهم ، « الى الاستبحار في عالم الفلسفة »[٥٧] .

(٣) الغزّالي وعلوم الفلاسفة :

ونستطيع أن نخلص بسهولة ، بعد درس كتبه الكلامية ومقارنتها بكتبه المضنونة ، الى أنّ الغزّالي عندما تعرّض لنقد الفلاسفة والباطنية ، غيره عندما كتب فلسفته الخاصة ، ثم غيره وهو يرفض كل شيء ليتصوّف . واذا كان يبدو من خلال كتبه ضد الباطنية جدلياً معارضاً ؛ فهو في كتبه التي ردّ فيها على

(٥١) التهافت ص ٨٠ ـ ٨١ .
(٥٢) الآلوسي : حوار ص ٢٠ .
(٥٣) أيضاً ، ١٢٧ .
(٥٤) أيضاً ، ص ١٢٧ .
(٥٥) أيضاً ، ص ١٢٧ ؛ وراجع التفاصيل في : AL-Alousi; *op cit.* , pp. 362 f , 365-366. وخلاصة موقف الغزّالي « أنه لا بدّ من أن يصدر الحادث عن قديم ، لاستحالة أن تكون الحوادث لا نهاية لها في العدد » (حوار ص ١٢٨) . وهذا نفسه يدفعنا إلى متابعة د . الآلوسي في عدم تبرير موقف الغزّالي من ردّه على القول بالبعد والقبل بالنسبة للزمان قبل خلق العالم الذي قال به ابن سينا . قارن : النجاة ص ٣٥٦ ؛ والتهافت ص ٥٢ ـ ٥٣ ؛ وحوار ص ٥٢ ـ ٥٤ .
(٥٦) الحظ مثلاً : حوار . . ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .
(٥٧) بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ١٢٩/٢ .

الفلاسفة سوفسطائياً[٥٨] تبدو روح المناقضة على كل منحى سلكه معهم . وإذا جوّزنا لأنفسنا أن نعتبره مبتكراً فلأنه في رأينا كان يسعى ـ وقد يكون عن دون قصد منه ـ إلى « تقريب الفلسفة . . إلى عقائد الدين وقواعده »[٥٩] . حتى جاء رينان فادّعى أنه « انتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير الفلسفي »[٦٠] ؛ ولم يستطع أن يبرز هذه الطريقة إلاّ بعد أن عرّض أفكار الفارابي وابن سينا لدحضه[٦١] ، فيما يشبه الابتكار[٦٢] الذي نكاد نجزم أنه لا يخرج عن كونه ابتكاراً في بسط تلك المفاهيم بوضوح إلى أذهان الناس[٦٣] بعد أن اعتبر نفسه الفيصل والحكم بين أفكاره وبين أفكار سابقيه من فلاسفة الاسلام[٦٤] ، الذين تهيّأ لهم أن أرسطو هو « الغاية التي انتهت إليها جميع العلوم »[٦٥] . وإذا كان كل من الفارابي وابن سينا قد حاولا تصحيح أفكار أرسطو ، فلم يكن ما رفضاه وما لم يحاولا ذكره أنفة من المتابعة فيه ، أن يعود الغزّالي إلى بحثه ونقده وابطاله[٦٦] ؛ فقد كان همّه « ابطال ما اختاراه ، ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال . . . »[٦٧] ، بعد أن التمس لنفسه « كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تلبيسهم ، واغوائهم »[٦٨] .

---

(٥٨) راجع مثل هذه المواقف كتاب حوار للآلوسي ؛ القسم الثالث ؛ ف ٢ ص ١٣٤ ـ ١٣٥ ؛ ف ٤ ص ٢١٤ ؛ ف ٦ ص ٢٣٠ ، ٢٤٥ .

(٥٩) الرفاعي : الغزّالي ، مقدمة المراغي ، ١٢/١ . وسنلاحظ ، بعد ذلك ، مثل هذا في نقده للمدركات الصوفية أيضاً .

(٦٠) المنقذ ، ص ٢٥ .

(٦١) التهافت ، ص ٨ ـ ٩ .

(٦٢) لقد اعتبره دي بور ابتكاراً (تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣١٦) ؛ وهو يتابع : *Encyl. of Islam.*; Art. (al- Ghazali)

(٦٣) الرفاعي : الغزّالي ١٢/١ ؛ والعثمان : الدراسات ص ٢٩ .

(٦٤) المقاصد ، مقدمة د . سليمان دنيا ، ص ١٥ .

(٦٥) العثمان : الدراسات ، مقدمة د . الاهواني ، ص ٥ .

(٦٦) المقاصد ، ص ١٩ .

(٦٧) التهافت ، المقدمة .

(٦٨) المقاصد ، ص ١٠ ، ٣١ .

ولقد حصر الغزّالي علوم الفلاسفة في أربعة موضوعات :

(١) الرياضيات . (٢) المنطقيات .
(٣) الطبيعيات . (٤) الإلهيات[٦٩] .

أمّا الفلاسفة أنفسهم ، فقد قسّمهم إلى ثلاثة أصناف :

(١) الدهريون . (٢) الطبيعيون . (٣) الإلهيون[٧٠] .

وقد قامت مخالفة الغزّالي للدهريين لقولهم « إن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه وبلا صانع »[٧١] . أما ما رآه مخالفاً للإسلام عند الطبيعيين فهو قولهم « إن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ، أيضاً ، وانها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ؛ ثم إذا انعدم ، فلا يعقل اعادة المعدوم »[٧٢] . أما ما خالف به الإلهيون الحقّ ، أنهم أنكروا البعث ، وأنكروا علم الله بغير الكليات ، وأنكروا حدوث العالم[٧٣] .

لذلك كله ، اعتبر الغزّالي الدهريين والطبيعيين من الزنادقة[٧٤] ؛ والإلهيين ناكرين لما جاء به الوحي ، فهم كافرون ، ومن ذوي البدع[٧٥] .

والغزّالي ، قبل ذلك ، يرى أن الرياضيات لن يكون في مقتضاها ما يخالف العقل ؛ فلا حاجة للتعرض لها في المقصد والتزييف[٧٦] .

---

(٦٩) أيضا ، ص ٣١ .

وهذه العلوم ليست في واقعها كل علوم الفلاسفة ؛ لكن الغزّالي رأى أن ما يعارض الدين يكمن في هذه الموضوعات ؛ فتعرّض لتلخيصها بتركيز يثير الاعجاب في (المقاصد) ، وهاجمها وعرّض بها ، ونقدها ، وانتقدها في (التهافت) . (المقاصد ، مقدمة د . دنيا ، ص ١٢) .

(٧٠) المنقذ ، ص ٨٤ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٥ـ٨٨ .
(٧١) أيضاً ، ص ٨٤ .
(٧٢) أيضاً ، ص ٨٥ .
(٧٣) أيضاً ، ص ٩٥ـ٩٦ .
(٧٤) المنقذ ، ص ٨٥ وما يليها .
(٧٥) أيضاً ، ص ٣٢ ، ٩٥ـ٩٦ .
(٧٦) المقاصد ، ص ١٣ ، ٣١ـ٣٢ .

وأما المنطق ؛ فهو ما كثر فيه الصواب ، وندر الخطأ . وتأتي مخالفته لفلاسفة الاسلام في هذا الموضوع ، من جهة ما أوردوه من اصطلاح وإيراد يخرجان عن المعنى والقصد . ولذلك فهو يؤكد على أن من أهداف المنطق « تهذيب طرق الاستدلال »[٧٧] ، ويحتاج إليه الباحث في مباحثه العقلية ؛ لأن الأفكار تفسد إن لم ترتكز إليه[٧٨] .

وبذلك ، يكون المنطق قد خلص من تشذيب الغزّالي ونقده في « التهافت » ؛ بالرغم من أنّ ذكره له في « المقاصد » كان على أساس عرضه ثم التعرّض لنقده وتزييفه[٧٩] . لكنّا نلاحظ أنّ الغزّالي قد « وضع للمنطق أهمية كبرى في أسلوب التفكير بشكل عام باعتباره ميزاناً »[٨٠] عقلياً يمكن اللجوء إليه عند تخلخل المقياس في إدراك صواب وخطأ بعض الأمور . أمّا ظاهرة تكرار المنطق في (المقاصد) و (التهافت) « بصورة واحدة ، هي صورة العرض في الكتابين ، بفارق واحد ، هو التوسّع في العرض في كتاب (تهافت الفلاسفة) ؛ أو في معنى أدق ، في كتاب (معيار العلم) الذي صرّح الغزّالي . . . أنه قسم أخير من كتاب (تهافت الفلاسفة) ؛ عن العرض في كتاب (مقاصد الفلاسفة) ».[٨١] فذلك ما يجعلنا نعتقد أنّ الغزّالي كان أضمر نقداً للمنطق تراجع ـ كما يبدو ـ أمام بديهياته ، وعدم استطاعته النفاذ إلى خلل فيه كما تصوّر[٨٢] .

---

(٧٧) أيضا ، ص ٣٢ .

(٧٨) معيار العلم ، ص ٢٢ .

(٧٩) لاحظ المناقشة القيّمة التي عقدها الدكتور دنيا في هذا الموضوع في مقدمته لمقاصد الفلاسفة ؛ وانظر بوجه خاص ص ١٧ . ولعلّ في موقف الغزّالي العام هذا من الفلاسفة وعلومهم ، هو الذي أدّى إلى إدّعاء ديورانت أن ظهوره كان من أجل « أن يقضي على الفلسفة من أجل الدين » . أنظر : قصة الحضارة ؛ مجلد ٤ ، ج ٤ ، ب ١١ ، ف ٤ ، ص ٢١٠ .

(٨٠) الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٢٦٥ ، ٤٢٣ .

(٨١) المقاصد ، ص ١٧ .

(٨٢) تصوّر الدكتور سليمان دنيا أن المنطق « مذكور في كتاب (تهافت الفلاسفة) لا لينال ما يناله زميلاه الطبيعي والإلهي من نقد ؛ ولكن ليتخذ آلة لدرك مقصود كتاب (تهافت الفلاسفة) . . =

(٤) موسوعية الغزّالي:

إلى هنا ، والغزّالي يبدو مزاجاً « من علوم شتى ،أنضجها البحث ، وصقلها التفكير ، وأصفتها تجاربه ، وشكوكه القاسية التي عاناها في نشأته »[٨٣]العلمية القلقة في نيسابور[٨٤] . فقد كان الغزّالي « دائرة معارف عصره ، رجلاً متعطشاً ، إلى معرفة كل شيء ، نهماً إلى جميع فروع المعرفة »[٨٥] .

ولعلنا لا نبالغ إذا زعمنا أنّ تفرّع مناحيه الفكرية ، وازدواج شخصيته ؛ سيكون مبرراً أصيلاً لما قد نحا إليه ، وهو في ذروة تصوفه ، من «أن نوع المعرفة التي توصّل إليها هي معرفة ذوقية باطنة ، لم تكن وليدة العقل الفطري ، ولا وليدة البرهان الكلامي ؛ بل تتفجّر من القلب كينبوع ماء صاف»[٨٦] .

عندئذ؛ سنلاحظ بوضوح تطوره الروحي؛ ولأجل تحديد حالة المنحنى في هذا التطور، سنتعرّض في الفصل القادم لقلقه، ومرضه، وشكّه.

= وحكماً بين الفلاسفة وبين الغزّالي » . المقاصد ؛ مقدمة د . دنيا ، ص ١٦ .

(٨٣) الرفاعي : الغزّالي ، ١/ ١٤ .

(٨٤) راجع ، قبل ، ص،٣٢وما يليها ؛ وسيأتي في الفصل الرابع البحث في جذور قلقه ومرضه وشكّه ، انظر، بعد ص ٦٥ وما يليها.

(٨٥) الرفاعي : الغزّالي ، ١/ ١٠ .

(٨٦) الفاخوري والجر : تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ، ١٩٥٨ ، ٢/ ٢٥٤ ؛ نقلاً عن :
Obermann, J. ; *Der Philosophische und Religiös Subjektivismus Ghazali, Vienne, 1921.*

قلق الغَزّالى وَمَرضه وَشكّه

(١) تمهيد :

امتدّ القلق إلى ذهن الغزّالي، وهو يشهد الصراع في العقائد ، قبل تصوفه . وكانت عنايته موجّهة ، تبعاً لمنهجه ،إلى المتكلّمين والفلاسفة ،ومن ثم الباطنية .

فماذا وجد الغزّالي في هذا الصراع ؟

الذي يبدو لي أنه لم يجد غير أفكار ثلاث؛ هي : أنّ العقل هو المنتصر في معركته الضارية مع كل الظواهر ، فكان لا بدّ من التوفيق بينه وبين الدين كما فعل المعتزلة ؛ أو تَفوّقه حتى على تلك المدارك التي تهبط مع الوحي عند الفلاسفة؛ أو يتحقق عن طريق التأويل بالتعليم من الإمام المعصوم (المستور) عند الباطنية[1].

ومع كل ذلك ؛ فلم يفهم الغزّالي المعتزلة ، كما يجب - ؛ فقد ساوى

---

(١) راجع مقالة (المعتزلة) لنيرك في *Encyclopaedia of Islam* وقارن مكانة العقل عند المعتزلة عنده بما ستجده عند نادر في كتابه: *Le Systeme Philosophique des Mu'tasila*, *Beirut, 1956* كذلك قارن مادة (كلام) في *Ency Isl.* بما تجده عند وات في مقالته : *(Political Attitudes of the Mu'tazilah)* المنشورة في مجلة J. R. A. S. سنة ١٩٦٣ . كذلك حول الباطنية لاحظ كولدتسيهر *(Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja- Sekte)*, , Leiden, 1916

وقارن أقواله بجملة باراء تريتون: Tritton, A.S.: *Muslim Theology*, London, 1967:
والحظ بشكل خاص عن مكانة العقل في الاسلام بعامّةٍ وصلته بالوحي بوجه خاص:

Arberry , A. J. : *Revelation and Reason in Islam*, London, 1957

بينهم وبين القدرية في حالة العجب التي تصدر عن العقل؛ مع أن القدرية لا يميلون إلى اطلاق العقل من أجل ذات اطلاقه[٢]. كما رأى في اخوان الصفا ـ وهم النموذج الحقيقي لأهل الباطن ـ أموراً متعددة تدعو الباحث إلى تأمل طويل ، فيما قد خلّفوه أنفسهم في تفلسفه المضاد للفلسفة ، على الرغم من أنه لم يعترف لهم بالحق في قليل[٣] . كذلك ، كان نقده للأفكار الفلسفية في حقيقته هدماً موجهاً لصرح أرسطو الفلسفي الذي شيّده بعد نقده لأفلاطون وسابقيه . فقد اعتبر الغزّالي فلاسفة الاسلام ـ وأهمهم في نظره الفارابي وابن سينا ـ مرددين لأفكار أرسطو[٤] ، مع أنّ محاولة فلاسفة الاسلام كانت التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس (أن كلا منهما حقّ ، والحق لا يتعدد »[٥] ؛ ومع كل

(٢) أنظر : منهاج العابدين ص ١٥٠ . والحظ فيما يخص الاحاطة بمدى أفكار المعتزلة في الغزّالي كتابه : المعارف العقلية ، تحقيق : عبد الكريم العثمان ، ص ٥٧ ؛ وجار الله : المعتزلة ص ٦٣ ، ٧٤ ، ٨٢ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٥ ـ ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٣٦١ . وانظر فيما يخص نقض حجة المعتزلة في الحسن والقبيح ، زكي مبارك : الأخلاق عند الغزّالي ، ص ٩٠ ـ ٩٢ ؛ ويقارن ذلك بالمستصفى للغزّالي (ط بولاق ١٣٢٤ هـ) ص ١٣٨ وما يليها . فالغزّالي يربط بين أفكاره للاستحسان في الفقه والحسن عند الله ؛ انظر أيضاً : الحسني ، هاشم معروف : المبادىء العامة للفقه الجعفري ، ط دار النشر للجامعيين ، ص ٢٩٤ .

(٣) المنقذ ص ١٣ ـ ١٤ ، ١٩ .

ويرى احمد امين أن من آثار اخوان الصفا في الغزّالي تأليفه لكتاب إحياء علوم الدين على نفس الطريقة (المهدي والمهدوية ص ٢٤) ؛ فللرسائل التي ألّفوها أثر واضح في الاحياء (حتى : تاريخ العرب ٢/٤٥٦ ؛ وقارن إحياء علوم الدين ٢/٢٥٤ و٢٦٢ ، مع رسائل اخوان الصفا ١/١٨٠) ، فالغزّالي كان يتكلم بشكل يوحي أنه كلام « من جنس كلام الباطنية » (ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ط مصر ١٣٤٠ هـ ص ١٧٦ ؛ وقد نقله عنه الدكتور الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ٢/١٠٦)؛ ولمزيد من الموازنة انظر أقوال ابن تيمية (الفتاوى، ٥/١١٦ ـ ١١٧) الذي ينقل عن ابن الصلاح؛ قارن: الدكتور الألوسي، الغزّالي مشكلة وحلّ ، ص ٩٤ .

(٤) المنقذ ص ٥١ ؛ والتهافت ص ٨ .

(٥) الرفاعي : الغزّالي ١/٢٤ .

لكن تفحصه الدقيق لعقائد الفرق المختلفة (المنقذ ص ٤٥ ، ٦٧ ، ٦٨) جعله سبّاقاً في «أن يشنّ على جملة المذاهب الفلسفية التي قامت في المشرق على أساس الفلسفة اليونانية غارة تستند إلى أصول عامة، وتقوم على دراسة عميقة» (دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣١٧).

ذلك ؛ فالغزّالي نفسه لم يسلم من خضوعه للفلسفة[6] .

لقد فشل الغزّالي ، قبل دراسة كل هؤلاء ، مع علم الكلام . فقد اعتبره « غير وافٍ بمقصوده »[7] الذي يرتكز على « حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة »[8] . ومع خطر هذا العلم ؛ فمن الممكن أن تكون النفس التي تستشعر المرض في بواطنها واجدة علاجها فيه[9] .

---

(٦) ذكر الذهبي مقولة لأبي بكر بن العربي ، هي «شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيّأهم فما استطاع » (الذهبي : سير أعلام النبلاء ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، برقم ١٢١٩٥ ، ورقة ٧٥ ب - ٧٦ أ ؛ وقد نقل عنه العثمان : الدراسات النفسية ص ٣٣ ونقل عن الأخير دون اشارة إليه ، د . حنين أمين : الغزّالي ، بغداد ١٩٦٣ ، ص ١٤٥) . يلاحظ أنّ القاريء نقل هذه المقولة بشكل آخر حيث قال : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة ، ثم أراد أن يخرج منها فما قدر » (القاري ، علي : شرح الشفاء للقاضي عياض ، طبع اسطنبول ، ١٢٩٩/١٨٨١ - ٢ ، ص ٥٠٥ ؛ وقد نقل عنه كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ٣٥٨) . كما نقل ابن تيميّة هذه المقولة ؛ وهي أقرب في ألفاظها لما نقله القاري رغم ظهور التحريف في واحدة منها ؛ وهي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر » (ابن تيمية : موافقة المنقول لصريح المعقول ، القاهرة ١٩٥١ ، ٢/٢ ؛ ونقض المنطق ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٥٦ ؛ وقد نقل عنهما بدوي ، د . عبد الرحمن : مؤلفات الغزّالي ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٢٢٩ ؛ والغزّالي ومصادره اليونانية « ضمن كتاب مهرجان الغزّالي » رقم ٨ ص ٢٢١)؛ بل انه تأثر بابن سينا خاصة، (الفتاوى ٥/ ١١٦ - ١١٧؛ والرسائل ٣/ ١١٣).

وليس يخفى أن هذه المقولة ان هي إلاّ دلالة صريحة على تأثر الغزّالي بمناهج الفلاسفة؛فهي كذلك ما نستطيع أن نبرّر به فلسفته الفيضية ، وقوله بأزلية العالم بالزمان ، وقوله بأقسام العقل الأربعة . . . الخ ، (راجع من كتبه مشكاة الأنوار ، معارج القدس ، المضنون الصغير ، والمضنون الكبير ، وكتاب المعارف العقلية ، ومعراج السالكين . . .) .

(٧) المنقذ ص ٥٠ ؛ كذلك قارن : فيصل التفرقة ، ومعراج السالكين ، وكتاب المعارف العقلية .

(٨) المنقذ ص ٧٩ .

(٩) الجام العوام عن علم الكلام ، ط . مصر ، ١٩٣٢ ، ص ٢٠ - ٢١ . وكأن الغزّالي ، مع عدم ثقته بعلم الكلام ، يريد أن يؤكّد على ناحية مُهمّة فيه؛ وهي أنه يحوي على كثير من الأصول التي يمكن بواسطتها أن تشعر النفس بالأمان الديني الذي أشار إليه في أكثر من موضع من كتابه (إحياء علوم الدين) . ومن هنا يأتي تقسيمه لفرق الكلام: (أ) فرقة ضالة. (ب) فرقة محقّة. لكن الفرقة المحقّة نفسها لم تسلم من الغرور؛لأن رجالها « ظنوا الجدل أنه أهم الأمور وأفضل =

وبعد حالة الاضطراب هذه ؛ يخرج الغزّالي من هذه المعارك ، كلها ، وهو يؤمن بفكرة أخرى ؛ فكرة « أن العقل (هذه المرة) عاجز عن الاحاطة بجميع المسائل ، وان وراء طور العقل طوراً آخر أساسه الحدس الديني »[١٠] ؛ فتأتي تجربته الصوفية « بعد جهاد داخلي عنيف حطّم قواه الجسمانية والأدبية ؛ لقد عجز العقل عن شفائه ، فانقلب زاهداً يجوب الأرض ناعماً بالسعادة النفسية وراحة البال »[١١] . فلقد قرّر فجأة الابتعاد عن الدنيا وقطع علائقه بالحياة[١٢] ؛ فسافر إلى حيث يخلو بقلبه إلى الله[١٣] ليشعر بمتعة معينة استعذبها بشكل أغرقه في عزلة تامة دائمة حتى بعد عودته إلى نيسابور[١٤] . وازدادت عزلته شدّةً في أيامه الأخيرة في طوس ؛ كما سنفصّل ذلك في فصل تال .

(٢) مصادر القلق عند الغزّالي :

لقد كانت دعوته أولاً متممة لما كان ذهب إليه الباقلاني والجويني في ابعاد العقل عن ادراك أصول العقائد[١٥] ؛ لأن « الخير ليس ما قرره العقل وحده ؛ بل ما قرره العقل المتأدب بالشرع ؛ وهذا ما يجعل الشرع فوق العقل »[١٦] . أي لا بدّ من مقياس لليقين العقلي ؛ فهو غير مطلق ؛ ولم يكن من بدّ للاعتراف بالايمان وصبّه في القلب[١٧] على نحو ما يظهر الطمأنينة في ذات المؤمن ، حيث

= القربات في دين الله » (الكشف والتبيين عن غرور الخلق أجمعين ص ٢٠٧) .

(١٠) المنقذ ص ٥٨ .

(١١) حتي : تاريخ العرب ، ٢/ ٥٢٠ .

هكذا يبدو الغزّالي الى هنا ؛ لكنّنا سنجده في مبحث تال انه يصطنع الشك، بل التصوف ، اصطناعاً بعد مرضه واستشعاره عبث الحياة نتيجة الخطر السياسي المحدق به ؛ انظر، بعد ص ٧٦ وما يليها.

(١٢) المنقذ ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(١٣) أيضاً ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(١٤) العثمان : الدراسات النفسية ص ١١ .

(١٥) البهي ، د . محمد : الفكر الاسلامي وصلته بالاستعمار الغربي ، القاهرة ، ط٣ ، ص ٢٨٠ .

(١٦) المنقذ ص ٤٢ .

(١٧) البهي : الفكر الاسلامي الحديث ص ٢٨٠ .

يكون من خواصه أن ينكشف له المعلوم بلا شك[18] .

وبهذا يكون قد بنى الغزّالي صرح فلسفته الصوفية ، كما سنلاحظ ذلك بعد ، على الملاحظة الدقيقة لكشف عيوب النفس ، ثم تليها مرحلة « الكشف عن الذنوب »[19] .

ولأجل أن يؤكّد الغزّالي نظرته الحقيقية للعقل ، تراه لا يألو جهداً في صوغ موضعه ، وجعله في « موضع الحكمة ومعدن العلم »[20] . وليس هذا فحسب ؛ إنما للعقل ميل للاستزادة من العلم ؛ فان هو « ازداد علماً ازداد سعة وقوة »[21] . وعندئذ ، لا بدّ له من السيطرة الكاملة على مدينته ، وهي الجسم ؛ فاذ ذاك ، فقط ، يكون مصدر الأوامر في الحركة[22] . ولذلك ؛ فمن الواجب « أن يميّز بين الهمّة بالحركة وبين التحرك »[23] .

وبين القلب والعقل ، كما لاحظنا خلط الغزّالي بينهما في ما سبق ، اختلاف ظاهر في خضوع أحدهما للآخر ؛ واحتمال خطأ الثاني بنفس الدرجة التي تؤكّد عدم احتمال خطأ الأول ؛ ذلك لأن النور الذي ينبجس فيه كفيل بتحقيق المعرفة الكلية فيه[24] .

---

(١٨) المنقذ ص ٤٦ ، ٦٨ .

فالغزّالي يقول : « إن نظرت إلى ظاهرك وباطنك فلم تطّلع فيهما على عيب أو نقص في دين ولا دنيا ؛ فاعلم أنّ جهلك بعيوب نفسك أقبح أنواع الحماقة » (بداية الهداية ص ٢٦١) .

(١٩) منهاج العابدين ص ١٥ .

وهذا ما نجده عند القديس بولس (راجع ديورانت ج ١١ في كلامه عن الأناجيل وحياة المسيح) ؛ حيث أن بولس انكشف له اليقين كشفاً .

(٢٠) الحكمة في مخلوقات الله ص ٤٣ .

يلاحظ أن هذا الكتاب رغم أهميته في تخطيط أفكار الغزّالي عبر منحناه العام ؛ شكّك بنسبته إلى الغزّالي الدكتور عبد الرحمن بدوي ؛ مؤلفات الغزّالي ، رقم ٨١ ص ٢٥٧ - ٢٥٩ ؛ وقارن رقم ٢٨٨ ص ٣٩٦ ، ورقم ٢٩٢ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٢١) الحكمة في مخلوقات الله ص ٤٣ .

(٢٢ - ٢٣) أيضاً ص ٤٣ .

(٢٤) أيضاً ص ٤٣ - ٤٤ .

ومن هنا ؛ من يقينية المعرفة في القلب ، استطاع الغزّالي أن يرسم لنا الصورة التي ينطلق منها بشكل أكثر إثارة فيما يشبه الابتكار ؛ ألا وهي الإلهام . فالالهام وحده هو الكفيل بتحقق المعرفة الكلية في القلب[٢٥]. إنما هذا الإلهام ادنى من الكمال ؛ لأن الكمال الحقيقي يأتي في المرحلة الثانية بعد الإلهام ؛ المرحلة الأعلى ؛ المرحلة التي يمكن تصعيد المعرفة فيها إلى الذروة ، حيث تكون في اتصال دائم مع صاحب المعرفة الكلية ، الكاملة ؛ وهو الله . ولن يكون ذلك ، كلّه إلاّ بالوحي[٢٦] .

لذلك كله ؛ يحكم الغزّالي بنقص المعرفة حتى ولو كانت عن طريق القلب ، وبالالهام ؛ فهي في حالة الكمال في ذروة الالهام الذي لن يتحقق إلاّ بالوحي الذي يستطيع أن يعطي المعرفة الكاملة للأنبياء[٢٧] .

لكن الغزّالي لا ينسى ، وهذا أمر غريب ، أن يضع في منزلة الأنبياء مجموعتين ؛ وهما : الأولياء ، والعقلاء[٢٨] ؛ فيربطهما بالوحي ربطاً رمزيّاً .

---

(٢٥) أيضاً ص ٤٤ .

(٢٦) أيضاً ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢٧) أيضاً ص ٤٥ .

ورغم عدم وضوح قصد الغزّالي ؛ أو يقصد الوحي الخاص بالنبوة ، أم الوحي العام ؟ فهو لا يقصد للمتصوف وحي نبوة ، يمكن أن يشارك النبي في خصيصاته ؟؟ أنّ الغزّالي لم يوضّح شيئاً من ذلك. .

(٢٨) أيضاً ص ٤٤ ـ ٤٥ .

يلاحظ اننا، هنا ، نرى بحذر، قرب هذا الادّعاء من قول الاسماعيلية بعدم انقطاع الوحي لأن العقل الكلي تجلّى ويتجلّى للأفراد (الأئمة وغيرهم) . وكذلك يلاحظ قرب هذه الأقوال ـ وان ابتعدت الصيغ واختلفت الألفاظ ـ من فكرة الفارابي وغيره من فلاسفة الاسلام في مسألة افاضة العقل الفعّال الالهامات العالية على بعض العقول التي وصلت إلى مرحلة معينة من مراحل العقل الإنساني الثلاث (انظر الهاشم: الفارابي، بيروت ١٩٦٠، ص ٨ ـ ١٠٥ ؛ وقارن: رسائل الكندي الفلسفية؛ وآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، والفوز الأصغر لمسكويه: والحظ مباحث الفيض في رسائل إخوان الصفا، وقارنها بما لدى الإسماعيلية من أقوال: انظر:

Ivanow, W. : *art.* «*ISMA 'ILIYA*» , in ***Shorter Encyclopaedia Of Islam.***

على أننا نسأل هنا ، بعد أن أشرنا إلى أن الغزّالي أبعد العقل عن المعرفة الكلية الكاملة حيثما وجد نقصاً فيه؛ من يا ترى أولئك الذين يطلق عليهم صفة العقلاء ؟؟

كذلك نحن نفهم أنّ الأولياء هم أصحاب الكرامات الخاصة من البشر؛ فهل يقتربون بمنزلتهم إلى النبوة ، في بعض صفاتها ، بشكل يجعلهم أقرب إلى الوحي منهم الى الالهام؟

وهل العقلاء - أي أصحاب العقول السليمة ، كما يرى الغزّالي - هم كالأولياء ؛ يأتون بعدهم في الدرجة في قضية تلقيهم الوحي ؟؟ .

فنحن، ههنا، نعارض أنّ الأولياء والعقلاء يندرجون كالأنبياء تحت تأثير الوحي،وفعله؛ لأننا نرى في ذلك الزعم تبريراً لكل تنبؤ ؛ وهو ما يرفضه الغزّالي نفسه أشدّ الرفض.

وبعد أن تأكّد لدينا ما ضبطناه، نزعم مطمئنين : ما هذه الخواطر الغزّالية إلاّ غفلة لم ينتبه إليها ؛ فهو يجرد العقل من الكمال مرة ، ثم يدرج أصحابه في مرتبة الوحي، مرة اخرى؛ ثم يؤكد الغزّالي أنّ الوحي أعلى من مرحلة الإلهام المفقود في العقل؛ فكيف تتسنى الفرصة للعقل أن يقفز من تحت الإلهام إلى علاء الوحي؟؟

وتذكّرنا غفلة الغزّالي هذه بغفلة أخرى عرّضت منهجه الديني للتناقض في موضوعات النجوم ، والسماع ، وتعليم القرآن . فهو من أشهر وأسبق القائلين « بصحة أحكام النجوم »[٢٩] ؛ وقد قال بحليّة بعض السماع[٣٠] ، وهو نوع من الجذب « كما فعل القشيري[٣١] والسرّاج[٣٢] »[٣٣] . كذلك كان « يجيز أخذ الأجر

---

(٢٩) ابن طاووس ، رضي الدين : فرج المهموم ، النجف ، ١٣٦٨ ، ص ١٧٦ .

(٣٠) إحياء علوم الدين ، ٢/١٨٢ - ٢١٠ .

(٣١) القشيري : الرسالة . . ص ١٩٧ وما يلي .

(٣٢) السرّاج : اللّمع ، ط . نيكلسون ، ص ٢٦٧ - ٣٠٠ .

(٣٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ، ترجمة : نور الدين شريبة ، ص ٦٦ ؛ قارن: إحياء علوم الدين ٢/١٨٢ وما يلي .

كواسطة فقط لا غاية »[٣٤] في تعليم القرآن ، في الوقت الذي هاجم الذين كانوا يتعاطون « مهنة التعليم لمطامع اجتماعية »[٣٥] .

ولعلّ الخلط الآخر الذي نورده هو اعتقاده أنّ الذين ينكرون « الالوهية في كل صورها »[٣٦] هم جماعة من « الدهريين والزنادقة »[٣٧] ؛ بينما هم في الواقع الملحدون[٣٨] ، ذلك لأن هناك أكثر من فارق بين الملحد والدهري والزنديق .

واعتقد الغزّالي ، أيضاً ، أنّ « البحث في الأجسام (وهو ذات موضوع العلم الطبيعي)[٣٩] من حيث كونها فعل الله تعالى ؛ فهو في الواقع بحث في» مفعولاته[٤٠] . وقد حاول أن ينفي أنّ البعث في كون هذه الأجسام فعل الله ، أمر خارج عن العلم الطبيعي[٤١] . مع أنّ هذا النوع من العلم لا يتولّى إلاّ « النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة »[٤٢] . وهو لذلك ينكر على العلم البحث في مدى تعلّقه بالفعل الإلهي ، كفعل الله بالله نفسه ؛ لأن الله فوق المادة ؛ وفعله هنا ظاهر التجسد . فلا يمكن من بعد أن يبحث في فعل متجسد ـ كما يرى ـ وهو منسوب في أصله إلى الله الذي هو فوق التجسّد .

وأهم ما يلفت النظر إلى قلق الغزّالي أيضاً ، فيما كتب ؛ اصراره على حجية اقرار النبي للأمور التي رآها ، فأكّد الغزّالي بشكل قاطع على أنها خلو من الخطأ[٤٣] . وهذا ما ينفي التهمة الموجهة إليه من أنه أثار مشكلة مدى وقوع الخطأ

---

(٣٤) طوطح : التربية عند العرب ، ص ٤٣ .

(٣٥) أيضاً ص ١٠٢ ؛ ويبدو لي أن ذلك حدث بعد تصوفه .

(٣٦) الطويل : أسس الفلسفة ، ص ٩٣ .

(٣٧) أيضاً ص ٩٣ . وراجع حول الدهرية ، والزندقة كتابنا: *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, ***Beirut-Paris, 1975-77***, pp. 242, 244, 250, 267—268, etc.

(٣٨) وللتوسع ، راجع : من تاريخ الالحاد في الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٤٥ ؛ والمقدمة بوجه خاص ص ٢٣ ـ ٤٠ .

(٣٩) المقاصد ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(٤٠) أيضا ص ١٣٩ .

(٤١) أيضا ص ١٤٠ .

(٤٢) أيضا ص ١٣٧ .

(٤٣) المستصفى ، ط . بولاق ، ١٦٥/١ .

في حياة الأنبياء ، عندما ألّف كتاب (تخطئة الأنبياء)[٤٤] ، بوجه يستوعب كل الاحتمالات التي تثار حول هذا الرأي .

كذلك مسألة حفظ الغزّالي وروايته للأحاديث[٤٥] ؛ فالمروي عنه أنه كان حافظاً لـ (٣٠٠٠٠٠) حديث ، مما أكسبه « لقب حجة الإسلام »[٤٦] . في حين يظهره لنا ابن الجوزي[٤٧] في تأليفه للاحياء لم يكن أميناً في رواية الحديث ؛ بل

---

(٤٤) الأفندي ، مرزا عبد الله : رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مخطوط خزانة المشكاة برقم ٩٩٣ (ترجمة المرتضى) ؛ وقد ذكر د . عبد الرزاق محي الدين ؛ أن الغزّالي ألّف كتاباً أسماه (تخطئة الأنبياء) رداً على كتاب (تنزيه الأنبياء) للشريف المرتضى . (أدب المرتضى ، بغداد ، ١٩٥٧ ، ص ١٢٤ نقلاً عن الأفندي : رياض العلماء ، مخطوط خزانة آغا بزرك ؛ وقد رأيت ترجمة المرتضى من هذه النسخة في مصورّة محفوظة في خزانة د . عبد الله الفياض ببغداد) . كذلك أكّد حسين ابن عبد الصمد العاملي على وجود مثل هذا الكتاب ومن تأليف الغزّالي ؛ لكنه نسب الرد للمرتضى والأصل للغزّالي ؛ وهو غلط ! (راجع : رسالة في معرفة مشايخ الشيعة ، مخطوط خزانة آل كاشف الغطاء برقم ٧٥٩ أنساب وتاريخ ورقة ١ ب-١٢) ، حيث قال : « . . . وكتاب تنزيه الأنبياء والأولياء في الرّد على الغزّالي »(!) يلاحظ أن المرتضى قد توفي سنة ٤٣٦ هـ وولادة الغزّالي سنة ٤٥٠ هـ ؛ ومن هنا شكك الأفندي في أن يكون المرتضى قد ردّ به على الغزّالي (رياض العلماء ، نسخة المشكاة ، ورقة ١٢) . والذي يفيد أن نشير إليه أن ما لفت نظرنا إلى عدم وقوفنا على صحة نسبة هذا الكتاب للغزّالي ليس الرواية المشوشة عند ابن عبد الصمد ؛ إنما لعدم ذكره ضمن مؤلفات الغزّالي وحتى المنحولة (راجع بدوي : مؤلفات الغزّالي ، ص ٥٥١ - ٥٦٧ ، فهرست عنوانات كتب الغزّالي الحقيقية والمشكوك فيها المنحولة والضائعة . . الخ !) لكننا لن نجد تخطئة الأنبياء ؛ فكأن ذلك شبه اجماع على عدم وجود مثل هذا الكتاب بين مؤلفات الغزّالي . يلاحظ أيضاً ، أن د . بدوي أشار إلى مخطوط منسوب إلى الغزّالي بعنوان (توبة الأنبياء) ؛ وقد ورد في المخطوط رقم (١٩٦٣) في فينا ، ورقة ١٧٠ أ (بدوي ؛ المرجع السابق ص ٤٢٩) . ولعل هذه الاشارة تؤكد ما نراه من انّ الغزّالي لم يؤلف في موضوع (تخطئة الأنبياء) ولربما حملت (توبة) على أنها (تخطئة) ؛ وإلاّ لأشار إلى هذا الكتاب المؤرخ الفطن ابن الجوزي الذي كان مولعاً في الترصّد لمؤلفات الغزّالي وتصيّد أغلاطه (المنتظم ، ج ٩ ، حوادث ٥٠٥ هـ) .

(٤٥) حتي : تاريخ العرب ، ٢/٤٩٧ - ٤٩٩ .

(٤٦) أيضاً ، ص ٤٩٩ .

(٤٧) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ص ٥٩٧ ؛ والمنتظم ج ٩ حوادث سنة ٥٠٥ هـ ؛ وراجع حول عدم توثيقه في رواية الحديث AL- Alousi: *op. cit.*, part. i, ch. 2.

رمى الكتاب ـ وهو أخطر كتب الغزّالي ـ بالبدعة والضلال على هذا الاعتبار ؛ كما سندرس ذلك في فصل قادم . لكن من المهم هنا أن نشير إلى أنّ الغـزّالي كان يعتمد الذاكرة أثناء تأليفه عند استشهاده بالأحاديث ؛ مما أدى به إلى الوقوع في خطأ التحريف ، والتبديل ؛ بل الوضع أحياناً[48] بشكل عفوي تلقائي لا يمكن أن يفسّـر بأنه أتاه على أساس تجويز ذلك « في الترغيب والترهيب »[49] ؛ فذلك ادّعـاء باطل في حقّ الغزّالي ، أن يضع الحديث متعمداً .

(٣) المرض والشك :

أمام هذا الخضم الهائل من المعارف العقلية التي أشغلت ذهـن الغـزّالي ، أصيب بشـك رهيب ؛ لم يلبـث أن أوقعـه طريح الفـراش[50] . وقـد فسّـره ديورانت على أنه انهيار في « قواه العقلية »[51] . ويكاد يختلف مؤرخوه جميعاً بين عجز الأطباء عن معالجتـه[52] وبيـن أن يكون بعضهـم قد نجـح في تشـخيص

---

(٤٨) أنظر للتأكد من صحة هذا الادّعاء : منهاج العابدين ، بعناية الشيخ محمد جـابر ؛ أكثر من مكـان ؛ وعلى الأخص : ص ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٨٢ ، ١١٣ ... الخ !

(٤٩) القمي: الكنى والألقاب، النجف، ١٣٧٦/١٩٥٦ ، ٤٥٩٢؛ نقلاً عن المولى أبي الخير .

والحقّ أنّ الغزّالي يبدو لنا من خلال نهجه العام رجلاً أراد الحفاظ على الأصول الأولى في عصر صدر الاسلام ؛ فمن ذلك أنه « أنحى باللوم . . في كتابه الاحياء (كما فعل غيره من العلماء) على القصّاصين والوعّاظ . . فقد عدّ عملهم من منكرات المساجد ، لما كانوا يفترون من كذب » (أحمد أمين : فجر الاسلام ، ط٩ ، ص ١٦١) . ولكنه ، مع ذلك ؛ لم ينس أن يستثني بعض المخلصين ـ في نظره ـ وممن لم تساورهم أنفسهم أن يكذبوا ؛ «كالحسن البصري ومن سار على خطاه » (أيضاً ص ١٦١) . فالذي يرفض الوعظ والقصص في المساجد ، ويعتبره خروجاً على أصول الاسلام الأولى ؛ لا يمكن أن يضع الحديث رغبة في الترهيب والترغيب كما نقل الشيخ القمي (!)

(٥٠) ابن الجوزي : أخبار الحمقى والمغفّلين ، تحقيق على الخاقاني ، بغداد ١٣٨٦/١٩٦٦ ، هامش (١) ص ٣٧ .

(٥١) ديورانت : قصة الحضارة ، مج ٤ج ص ٣٦٣ .

(٥٢) وجدي : دائرة معارف القرن العشرين ، ٦٧/٧ .

« مرضه بأنه في الأصل مرض عقلي »[٥٣] . لكن الغزّالي نفسه يحدثنا عن مرضه فيقول :[٥٤]

« . . . فأعضل هذا الدّاء ، ودام قريباً من شهرين ، أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ؛ حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ؛ ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ؛ بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ؛ وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . . . » .

والذي نفهمه من كلام الغزّالي أنه وقع في شك مفاجىء مع قلق نتج عن خوفه عمّا كان يحدق به من أخطار ، مع استشعار حاد للخطر السياسي الذي كان يتهدد[٥٥] ؛ ولو أنه لم يشر لذلك صراحة .

ويهمنا الآن أن نورد رواية ابن الجوزي حكاية عن البزّاز أنه قال :[٥٦]

---

(٥٣) ديورانت : قصة الحضارة ، ٤/٢ ص ٣٦٣

(٥٤) المنقذ ، على هامش («الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » لعبد الكريم الجيلي؛ ط. صبيح ، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣) ٧/٢ .

(٥٥) راجع الفصل الثاني، قبل، ص ٣٨ ـ ٤٠ .

(٥٦) ابن الجوزي : أخبار الحمقى والمغفّلين ، ص ١٩٥ ؛ و ط . النجف بتصحيح كاظم المظفر ١٣٨٦/١٩٦٦ ، ص ١٥٥ .

ويأتي اللبس إلى هذه الحكاية لعدم ايضاح ابن الجوزي هوية (أبي حامد) هذا . فمن الذين عرفوا بهذه الكنية ـ غير الغزّالي ـ « أبو حامد أحمد بن محمد الاسفرايني » الذي ذكره ابن أبي الحديد على أنه معاصر للشريف الرضي (شرح نهج البلاغة ١٣/١ ؛ والخوانساري : روضات الجنّات ٤٧/١ ، وقد نقله محيي الدين : أدب المرتضى ص ٨٢ ـ ٨٥) ؛ وكان أخرج بسببه الشيخ « المفيد ـ استاذ المرتضى ـ من بغداد » (المنتظم حوادث ٣٩٨ هـ ؛ وشذرات الذهب لابن العماد ١٥٠/٣ ؛ وقد نقل عنهما محيي الدين : أدب المرتضى ص ٨٥) ؛ وقد اعتبره بعض المؤرخين « مجدد الشافعية في المائة الرابعة » (محيي الدين : أدب المرتضى ص ٨٥ ؛ نقلاً عن : رياض العلماء للأفندي ، مخطوط آغا بزرك ص ٤٧٠ الذي ينقل عن جامع الأصول لابن الأثير) .

وعرف بأبي حامد ، أحمد بن عامر بن بشر (الهمداني : تكملة تاريخ الطبري ، تحقيق : ألبرت يوسف كنعان ، بيروت ١٩٦١ ، ٢١٣/١ ، ٢٥٩) ؛ أو أحمد بن بشر بن حامد (ابن الأثير : اللباب ، ١٢٣/٣) المروروذي (الهمداني : التكملة ٢١٣/١ ؛ وقد ذكره في مكان آخر =

« دخلنا على أبي حامد ؛ وهو عليل ، فقلنا : كيف تجدك ؟ فقال : أنا بخير ، لولا هذا الجار دخل عليّ أمس ، وقد اشتدّت بيّ العلّة ، فقال : يا أبا حامد ، علمت أنّ ذنجويه مات ! فقلت : رحمه الله » .

وهذه الحكاية تفترض لأول وهلة أنّ الغزّالي كان طريح الفراش حقاً خلال مرضه ؛ وقد كان متشائماً ، حتى أنه كان يحزن لذكر الموت أمامه . ويزيدنا حيرة أنه لم يشر إلى هذه الحالة بشكل يؤكّد لنا أنه كان في حالة يتخوّف فيها حتى من ذكر الموت ؛ وتلك صفة أصحاب الأعصاب الضعيفة عضوياً ، التي عملت فيها الوساوس وقوى التشاؤم فعلها .

ويأتي الدكتور عمر فرّوخ فيفسرّ لنا بشكل علمي من ناحية مبدئية مرض الغزّالي[٥٧] ، على أنه مرض عصبي عضوي ؛ فيتفق مع ديورانت[٥٨] الذي أكدنا أنه غير ذي أصالة ؛ لخلو رأيه من أية مناقشة . لكن الجدير بالملاحظة أن

= المروروني ١٦٢/١ ؛ والمروروذي ٢٥٩/١ ؛ وخالفه ابن الأثير على أنه المروالروذي ، اللباب ١٢٧/٣) القاضي (الهمداني : التكملة ، ١٦٢/١ ، ٢١٣) الفقيه (ابن الأثير : اللباب ، ١٢٧/٣) المعاصر لعز الدولة (الهمداني ١٦٢/١) والمتوفي سنة ٩٧٢/٣٦٢ (أيضاً ٢١٣/١) . و لكي نؤكّد أنّ حكاية ابن الجوزي عن البزّاز حول مرض أبي حامد تخصّ الغزّالي ؛ بالرغم من الشك حول أمر نسبتها على الاحتمال الى الاسفرايني دون المروروذني ، نذكر عدم معاصرة البزّاز المذكور للمروروذني ؛ ولأن البزّاز المذكور نقل عنه القشيري بقوله : « أخبرنا أبو عبد الله الحسين بن شجاع بن الحسن البزّاز ببغداد » (الرسالة القشيرية ، تحقيق د . علي حسن عبد القادر ، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٤ ص ٦٣) ؛ لذلك نتردد بين أن تكون القصة تخصّ الاسفرايني أو تخصّ الغزّالي . لكن وفاة القشيري سنة ٤٦٥ هـ يعني تأخره عن الاسفرايني مما يجعل معاصره البزّاز هذا قد يكون استطاع أن يرى الغزّالي أثناء مرضه في بغداد سنة ٤٨٧ ـ ٤٨٨ هـ ؛ وهو أمر منطقي أن يعمّر البزّاز بعد القشيري حوالي ربع قرن ؛ وليست رواية القشيري عنه تعني الزام عدم تقدمه عليه بالوفاة ؛ ولأن بين وفاة الشيخ المفيد ـ معاصر الاسفرايني ـ وبين وفاة القشيري حوالي نصف قرن ؛ مما يزيد الترجيح على أن البزّاز المذكور معاصر للغزّالي ؛ ولأيام مرضه بالذات . فالحكاية تخصّ الغزّالي؛ بالضبط .

(٥٧) فرّوخ ، د . عمر : رجوع الغزّالي لليقين (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) ص ٢٩٥ ـ ٣٤٠ ؛ وبوجه خاص ص ٣٠٧ ـ ٣٣٦ .

(٥٨) ديورانت : قصة الحضارة ، ٢/٤ ص ٣٦٣ .

ديورانت ـ في عجالته ـ استخلص من مرض الغزّالي العقلي هذا ، والذي كان من القوّة بحيث طرحه الفراش مع فعل للشك أضعف قواه العصبية كلها ، أنّ الغزّالي خرج بعد ذلك ، من أزمته ، بشكل « لم يعد يؤمن (فيه) بقدرة العقل على فهم أسرار الدين »[٥٩] . *

ونحن إذ نرفض نتيجة ديورانت ؛ نرى أن نستعرض ـ ولو من قبيل التطفّل على بحث الدكتور فرّوخ ـ بعض جوانب هذا المرض العضال الخطير الذي أصاب الغزّالي، لكي نستطيع أن نستخلص النتائج التي لا مفرّ من الاعتقاد بأن لمرضه فيها شأناً كبير الخطورة جداً .

فالدكتور فرّوخ يرى الغزّالي كان مصاباً بالكنظ أو الغنظ[٦٠] ـ وهو مرض وراثي[٦١] ـ معناه : « هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً »[٦٢] . ومن هنا ، كانت مواقف الغزّالي مليئة بالتردد تجاه « الفلاسفة وبراهينهم »[٦٣] . وكان مرض الغزّالي « يمتدّ . . . من ثلاثة أشهر إلى ستة أشهر ، وهو قابل للشفاء التام »[٦٤] المؤقت . بيد أنّ اتسام المريض « بالقلق

---

(٥٩) أيضاً ، ص ٣٦٣ .

يلاحظ أن الدكتور الآلوسي يميل إلى فرض « أنّ الغزّالي شكك في المعرفة الحسية والعقلية لأسباب دينية بحتة ؛ وانه قطعاً لم يشك في دينه أو إلهه أو البعث . . الخ ! وانه كان يعرف مقدماً أن العقل يعارض الدين فسعى إلى إضعاف العقل لحساب الدين ، متوّجاً ذلك ، في النهاية ، بفكرة الكشف وطريق التصوف كحل ومنقذ له . مع أنه ـ كما تدلّ أقواله ـ ارتضى التصوف ابتداء». (من أمالي الدكتور الآلوسي). وراجع بحثه: الغزّالي مشكلة وحل، ص ١٢١ ـ ١٢٧ .

(٦٠) فرّوخ : رجوع الغزّالي ص ٣١١ .

(٦١) أيضاً ، ص ٣١١ ـ ٣١٢ .

(٦٢) أيضاً ، ص ٣١١ ؛ وهو ينقل عن :

A Textbook of the Practice of Medicine, ed. By; F. W. Price, London, 1943, pp. London, 1943, PP. 884 ff. and: ***Clinical Psychiarty by: W. Mayer- Cross, Eliot Salter and*** Martin Roth, London, 1945, pp. 196, 198

(٦٣) أيضاً ، ص ٣١١ .

(٦٤) أيضاً ، ص ٣١٢ .

والسويداء »[٦٥] يجعله قابلاً للتوهّم كثيراً « فيترجّح بين الشك والاقتناع »[٦٦] .
ولعلّ هذا هو الذي يؤكّد ما نجده من تناقضات في كتبه ، وتكسرّات في منحناه الروحي ، والفكري ؛ بل في الكتاب الواحد من كتبه قد نجد أكثر من رأي لا يراه الغزّالي بعد صفحات . فالغزّالي يبدو لقارئه « يربط في موضع ، ويحل في موضع آخر ؛ ويكفر بأشياء ثم يتحللها »[٦٧] . فاذا علمنا أنّ الشفاء من هذا المرض « لا يمنع من عودته مرة بعد مرة »[٦٨] ؛ أدركنا أيضاً سرّ تكفيره « تارك الصلاة مثلاً ، ثم نراه . . . لا يقبل بتكفير الذي ينكر أن يكون الله قد خلق العالم ، أو ينكر أن يكون الله عالماً بما يفعله عباده »[٦٩] . بل أنه لم يجد أية حراجة في سبيل تكفير ثلاثة من أعلام الفلسفة ؛ واتهامهم بالزندقة[٧٠] . وقد يرجع ذلك إلى إقرار « الغزّالي على نفسه أيضاً بأنه لا يحيط علماً بقضية فلسفية ما ، من جميع جوانبها ؛ وبأن الذي يذكره الفلاسفة فيها يزيد في قوة الظن وغلبته ويميل بالاقتناع إلى جانب الفلاسفة في تلك القضية . ولكنه ، على الرغم من ذلك ، يودّ أن يستمر في تشكيك الناس في رأي الفلاسفة وفي براهينهم »[٧١] .

لذلك،نراه ، لم يكد ينتهي من حربه مع الفلاسفة ، حتى ولج حرباً أخرى

(٦٥) أيضاً ، ص ٣١١ .
(٦٦) أيضاً ، ص ٣١٣ .
(٦٧) جمعة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام ، القاهرة ، ١٣٤٥/١٩٢٧ ، ص ١٠٢ .
(٦٨) فرّوخ : رجوع الغزّالي ص ٣١٢ .
(٦٩) أيضاً ، ص ٣٠٧ .
(٧٠) راجع بحثنا: خطوط الفلسفة الإسلامية، ص ٧٩ - ٩٣ .
(٧١) فرّوخ : رجوع الغزّالي ص ٣٠١ .

ومن أمالي الدكتور الألوسي على المؤلف سنة ١٩٦٧ - ١٩٦٨ :
« على ضوء ما تذكره في الصفحة القادمة ، أوافقك أنّ هناك دواع سياسية ودنيوية كالجاه دعته إلى مهاجمة جميع الفرق تقريباً . ثم هناك حقيقة إيمانه بشيء للعامة وآخر للخاصة . لاحظ على ضوء هذين الفرضين يمكن افتراض ما يلي : أنّ الغزّالي ليس مريضاً ، وليس متردداً ؛ بل هو يلبس لكل حال لبوسها ! إن ردوده على خصومه واستدراكاته كانت في كتبه تدل على وعي تام بما يكتب ؛ وان المسألة ليست مسألة حالة لا شعورية قاهرة ، بل عمل مدروس ومقصود وعن وعي وتصميم . وهذا يخالف فرض فرّوخ انه مريض . . . . الخ ! » .

مع الباطنية ؛ وقد ظهر لنا ـ كحاله مع الفلاسفة ـ أنه يكتب فيما أغفل عنه سابقوه[٧٢] . ومثلما ساعدته الظروف الذهنية التقليدية في عصره أن يحارب الفلاسفة ؛ فقد ساعدته الظروف السياسية كلها أن يفضح أفكار الباطنية ، لا بمحض ارادته فحسب ؛ بل بحسب ارادة عليا هي ارادة الخليفة ؛ فلم يخرج منها منتصراً ـ كما أراد ـ ؛ بل اتحد عليه عاملا المرض المفاجىء واستشعاره بالخطر السياسي المحدق به ، بعد اعلانه الحرب على الباطنية[٧٣] .

ذلك كلّه ؛ ساعد ـ في رأينا ـ على اضطرب الغزّالي من بعد مع نفسه في مرضه ؛ وحياته الخاصة والعامة . ويبدو أنه صار يسأل نفسه بعد ذلك : ماذا قدّم للدين ؟؟ ان كلّ ما ألّفه الغزّالي قبل بدء رحلته سنة (٤٨٨ هـ)[٧٤] لا يعدو أن يكون حرباً على الفلاسفة ، والمتكلمين ، والباطنية من أهل الفرق بوجه خاص[٧٥] .

ويكاد فهمنا لحالة الغزّالي (المَرَضيّة) ، هذه ، يحدد لنا أنه كان يعاني المرض في استمرار . وانه ما يكاد يشفى منه حتى يصاب به ثانية ؛ ولو أنه أخفّ وطأة من اصابته به لأول مرة ؛ بل أنه كان لا يتورّع من الدخول إلى صميم مشاكل لم يجرؤ أحد من قبله أن يدخلها . وتلك قضية لا يمكن اعتبارها حسنة من حسناته ؛ بقدر ما هي حالة خططت لنا صورة قلقه ، ومرضه العضال ،

---

(٧٢) بدوي ، د . عبد الرحمن في مقدمته لفضائح الباطنية ص (ب) .

(٧٣) لم يشر من بين مؤرخيه إلى الخطر السياسي الذي أحاط بحياته في تلك الفترة غير السبكي (الطبقات ١٠٩/٤) ، وقد أشار العثمان إلى أن هذا الرأي قد تبنّاه مكدونالد ونسي أن يشير الى السبكي (راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب ؛ وقارن : سيرة الغزّالي وأقوال المتقدمين فيه للعثمان ص ٢٠) . وراجع :
Macdonald, D. B. : *The Life of AL- Ghazzali*, (JAOS) xxi, 1899, PP. 71- 132.

(٧٤) راجع الفصل الثاني ص ٤١ وما قبلها:

(٧٥) العثمان : سيرة الغزّالي ص ٢٠٢ ؛ وانظر : الفاخوري والجر : الفلسفة العربية ٢٤٢/٢ ؛ وبدوي : مؤلفات الغزّالي ص ٣-٩٧ ؛ ولاحظ :
Bauyges M.: *Essai de Chronologie des œuvres d'al-Ghazali*, Beyrouth, 1959.
كذلك للمقارنة أنظر: Gesche: *Uber Ghazzalis Leben und Werke*, Berlin, 1858.

وشكّـه الممتحن له في كل منعطف لحياته اليومية والعامة في معاناته ؛ وإلاّ ، فما الحاجة الحقيقية للمجتمع الاسلامي في عصره لتبرئة يزيد بن معـاوية من قتـل الحسين بن عليّ ؟؟ لقد برّآه الغزّالي بفتوى[٧٦] هي أخطر ما عرف عنه من تطرّف في كل ما حاربه !

وسنلاحظ ، بعد ، أنّ الغزّالي بعد مرضه صـار يشعر أنه بين الناس « أعظم ذنباً وأكثرهـم شقاءً »[٧٧] ؛ ولعلّ أصل ذلك أنه قضى نهائياً على آخر خيط كان يمكن أن يركن إليه للوصول إلى اليقين بلا ضجّـة ؛ لكنه تابع كل ما كان يضجّ ويتأجّج في عصره .

---

(٧٦) راجع حول هذه الفتوى ؛ بدوي : مؤلفات الغزّالي ص ٤٧ - ٤٩ . وقد نقلها ابـن خلـكان : وفيات،١/ ٤١٣ ؛والدميري:حياة الحيوان،طبعـة القاهـرة،١٢٩٢/ ١٨٧٥، ١/ ٢٤٦ . ويلاحظ أن فتوى الغزّالي هذه هي التي دفعت - في رأينا - فيما بعد الشيخ عبد المغيث الحنبلي المتوفي سنة ١١٨٦/٥٨٢ لتأليف كتابه (فضائل يزيد) الذي « أتى فيه بالغرائب والعجائب (و) كان يعتقد أن اباحة لعن يزيد يفضي إلى لعن الخليفة لأنه ظالم مثله » (ابن كثير : البـداية والنهاية ، ط مصر ١٩٣٢ ، ٣٢١/١٢ ؛ وينقل عنه الدكتور الشيبي : التقيّـة أصلها وأصولها ، مجلة كلية الآداب في جامعة الاسكندرية ؛ ١٩٦٢/١٦ - ١٩٦٣ ، ص ٢٥٣ - ٢٥٤) ؛ وهو تطرّف لم يره ابن الجوزي فألّـف « الردّ على المتعصب العنيد المانع من ذمّ يزيد » وهو مخطوط ؛ منه ثلاث نسخ في بغداد ، وبرلين ، وليدن ؛ (راجع حوله ؛ العلوجي : مؤلفات ابن الجوزي ، برقم ١٢٨) .

(٧٧) فرّوخ : رجوع الغزّالي ص ٣١٣ .

الغَزّالى في "الإحياء" وَنقدهُ للصّوفيَّة

(١) تمهيد :

تصوّف الغزّالي ، بعد فترة الشك (= فترة المرض)[١] ، فأصابه تحوّل عنيف في مجرى حياته[٢] ؛ فاذا به يزهد بالحياة كلها ، وينغمس في حالات من السمو الروحي في استقصاء نهايات الأفكار على الطريقة الصوفية[٣] .

لكن اعلان الغزّالي، حقيقة،عن تصوّفه لم يكن عندما ترك بغداد سنة ٤٨٨ هـ ليبدأ رحلته الطويلة[٤] التي دامت زهاء عشر سنوات[٥] ؛ بل على أثر عودته إلى بغداد (حوالي سنة ٤٩٨ هـ)، وحيث «قطع كل صلاته مع العالم الخارجي الذي غلبت عليه النفعيّة التي تبعده عن الآخرة»[٦] بشكل حقيقي؛ فلقد وعظ بمادة «إحياء علوم الدين»[٧] في نظامية بغداد[٨] ؛ والذي ألّفه خلال رحلته، وفي دمشق بالذات.

---

(١) راجع الفصل السابق، ص ٧٦ وما يلي.

(٢) هكذا أخبرنا في المنقذ من الضلال؛ انظر الفصل السابق، هامش ٥٤ .

(٣) كما سنلاحظ ذلك بشكل جل في فصل قادم .

(٤) راجع الفصل الثاني، قبل، ص ٤١ وما يليها

(٥) وهناك من يراها أقل من ذلك ؛ راجع الفصل الثاني ص ٤٥ .

(٦) يراجع تفصيل ذلك في الفصل الثاني، ص ٤٦ .

(٧) راجع تحقيق د . بدوي لطبعاته ومخطوطاته وتلخيصاته وشروحه والدراسات عنه ، في كتابه مؤلفات الغزّالي ، رقم ٢٨ ، ص ٩٨ - ١٢٢ .

(٨) راجع حول تدريس الغزّالي في النظامية ؛ د . حسين أمين : الغزّالي مدرّس المدرسة النظامية ببغداد ، مجلة كلية الآداب ، عدد ١٩٦١/٤ ، كذلك للاستفاضة ، راجع حول المدارس النظامية ؛ النعيمي ، عبد القادر بن محمد : الدّارس في تاريخ المدارس ، دمشق ١٩٤٨ ؛ ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

وفي الإحياء نرى الغزّالي غير الذي تعودناه في سائر كتبه في رحلته؛ فقد بدأ فيه نهجه الصوفي بشكل واضح، معلناً عن مشربه الجديد[٩]، مع موسوعية لكل علوم الدين في قوالب، ان لم نبالغ، صوفية تماماً. كذلك، نلاحظ عليه مجاهدة عنيفة للتخلّص من الآثار المشائيّة في تفكيره؛ غير أن الكثير من ترسبات فلسفة الافلاطونية المحدثة دخلت مادة الإحياء؛ وقد تنبّه لها الدكتور عبد الرحمن بدوي، فأشار إلى نقاط التقائه مع هذه المدرسة[١٠] التي كان لها أكبر الأثر في نمو وتطوّر التصوف الشرقي بعامة؛ وعند المسلمين بوجه خاص[١١]؛ وحيث قال: [١٢] «نستطيع أن نقرّر بكل اطمئنان أنّ الغزّالي لم يهجر الفلسفة إلاّ ليتحوّل إلى فلسفة أخرى؛ لقد هجر فلسفة أفلوطين والافلاطونية المحدثة بعامة، وظلّ لهذه الأخيرة مخلصاً حتى آخر عمره»[١٢].

(٢) إحياء علوم الدين :

(أ) : ولخطورة (إحياء علوم الدين)، كمنطلق وبداية في منهج الغزّالي الصوفي، نرى أن نوضّح بعض خصوصياته؛ وحيث أنّه الذروة في التراث الاسلامي الأخلاقي[١٣]. ومن هنا اعتبر الكتاب أخلاقياً، ومؤلفه من أشهر الأخلاقيين،؛ بل انّ الدكتور فيليب حتّي أدرجه ضمن «الكتب العقلية الصوفية»[١٤]. وليس هذا يعني أن (الإحياء) من الكتب الأخلاقية فحسب؛

---

(٩) انظر Faris. N. A.: *The Ihya' ulum al- din of al-Ghazzali*, (P. A. P. S.), 81, 1939; PP. 15- 19.

(١٠) بدوي: الغزّالي ومصادره اليونانية (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) رقم ٨، ص ٢٢١ ـ ٢٣٧.

(١١) قارن مقالة (تصوّف) لنيكلسون في: *Encyclopaedia. of Rel. and Eth.* ومقالة (تصوف) لماسينيون في: *Encycl. of Islam.*

(١٢) بدوي: الغزّالي ومصادره اليونانية، ص ٢٣٦. ولعلّ اعتراف الغزّالي «أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة» (المنقذ ص ١٣١) ما يبرر حكم د. بدوي؛ على احتمال أن الصلة بين الصوفية والمذهب الأفلاطوني الجديد تقوم على أساس السلوك الذاتي في المعرفة الإلهية.

(١٣) يلاحظ أن الدكتور زكي مبارك بنى كتابه (الأخلاق عند الغزّالي) ـ ط. القاهرة ١٩٢٥ ـ كله تقريباً على مادة (إحياء علوم الدين).

(١٤) حتي، د. فليب: تاريخ العرب ج ٢ ص ٤٨٨.

بل انه يكاد يكون موسوعة إسلامية كبيرة ، حسبت كل فئة من الناس أن لها فيه أكثر من مشرب . فالمتديّنون يعتبرونه من أقوم الكتب المدافعة عن الاسلام من شوائب الحضارة الزائفة التي يتعرّض لها كل دين في أوجّ النزوع المادي . ومن الفقهاء من يعتبره كتاباً خطّط فيه الغزّالي الأصول الاسلامية وفروعها بشكل وعظي يعطي المسلم الاعتيادي زيادة من التفرّس في الحقائق الدينية التي يؤمن بها . ولأهل الكلام ـ ومن المدرسة الأشعرية الممتزجة بالأفكار الصوفية بخاصة ـ آراء في الكتاب تكاد تجمع كلها على أنه من أجود المصنّفات التي يمكن أن تردّ على غلواء العقليين ، الذين كانوا يريدون للعقل أن ينتصر في كل منحى ، بالنظر للعقيدة السهلة السمحة البسيطة في الاسلام التي بسطها الغزّالي في كتابه الكبير . وللصوفية ، بعد ذلك ، رأي اتفقوا فيه ـ بلا معارضة تقريباً ـ على اعتبار (إحياء علوم الدين) أنفس سفر صوفي يمكّن المريد لأن يطرح كل المزيّفات من حوله إن هو سار وفق المنهج الذي رسمه الغزّالي فيه .

(ب) : من هنا ، نستطيع أن نفسّر اهتمام هذا الجمع الغفير من العلماء بالإحياء ، وعلى الأخص ، بتلخيص مواده وتيسيرها إلى ذهن المسلم دون العادي الذي لم يقصده الغزّالي في كل الأحوال[١٥] . بالاضافة إلى شعور هؤلاء الرجال ـ وهذا ما نعتقده ـ بالفخر والشهرة وهم يلخّصون الإحياء ليمتزج اسم كل منهم مع الغزّالي العملاق الذي أصبح من الشهرة بحيث طلبوا التشبه به وبكتابه العظيم . ولعل تبريرنا لهذا الاعتقاد أن من تلك التلخيصات ما صدر عن معارض لأفكار الغزّالي كالفيض الكاشاني[١٦] ؛ أو عن من كان يراه قد خرج عن

---

(١٥) للاحياء ٢٦ تلخيصاً ، (وهي في رأينا ٢٥ ؛ أنظر الهامش التالي) ، ذكرها د . بدوي : مؤلفات الغزّالي ، ص ١١٤ ـ ١١٨ .

(١٦) هو محمد بن مرتضى محسن الفيض الكاشاني ، المتوفى سنة ١٠٨١/ ١٦٨٠ ، (وليس كما ذكر د . بدوي ١١٠٦/ ١٦٨٠ ، أنظر : مؤلفات الغزّالي ص ١١٦ ، والحظ ، القمي ، الشيخ عباس : الكنى والألقاب ، ط . النجف ١٣٧٦/ ١٩٥٦ ج ٣ ص ٣٦ ؛) ويراه الشيبي (كامل مصطفى؛ الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، بغداد ١٩٦٦ ص ٢٦٢ ، ٤٢٠) كان ميّالاً في مطلع شبابه إلى التصوف (أيضاً ص٢٦٢) و «تفرق الناس فرقاً في مدحه ، والقدح فيه،والتعصب له أو عليه »=

القواعد الفقهية والفروع الاسلامية كابن الجوزي[17] الذي لم يستطع أن يكتم مقته لطريقة الغزّالي في تأليف الإحياء ، رغم إقدامه نفسه على تلخيصه بعد أن اتّهم الغزّالي بالاعراض عن مقتضى الفقه في تأليفه الكتاب ؛ فيعلّل ذلك بأنه قد

= (الكنى والألقاب ٣/ ٣٥ - ٣٦) ، ل. ما يقرب من مائة مصنف (أيضاً ٣/ ٣٤) أشهرها كتابه « المحجة البيضاء في إحياء الاحياء » (روضات الجنات للخوانساري ص ٧٢٣ وينقل عنه الشيبي : الفكر الشيعي ص ٤٢٠ ، وقال القمي أنه « محجة البيضاء . . . » أنظر : الكنى والألقاب ٣/ ٣٤) . أ. د الدكتور بدوي هذا الكتاب ضمن تلخيصات الاحياء (مؤلفات الغزّالي ، ص ١١٦) وتابعه في هذا الخطأ الدكتور حسين أمين (الغزّالي ، بغداد ١٩٦٣ ، ص ١٠٧ ؛ فهذا في الواقع ينقل في كل صفحات كتابه المذكور عن الدكتور بدوي ؛ ولو أن ذلك تم دون إشارة إلى مصدره). والحقيقة التي لا بد من الاشارة إليها هي أن « المحجة البيضاء » من شروح الاحياء ؛ فهو كما ذكر الخوانساري يقع في مجلدات (روضات الجنات ص ٧٢٣ ، والشيبي: الفكر الشيعي ص ٤٢٠) وقد طبع الكتاب في طهران ١٩٦٥ - ١٩٦٦ في عشرة مجلدات (مع الاشارة إلى أن الاحياء = ٤ أجزاء في مجلدين).

(١٧) هو أبو الفرج عبد الرحمن بن عليّ ، المشهور بابن الجوزي ، توفي سنة ٥٩٧/ ١٢٠٠ - ١٢٠١ ، (راجع حوله ومؤلفاته الكتاب القيّم : مؤلفات ابن الجوزي لعبد الحميد العلوجي ، ط . وزارة الثقافة والارشاد ، بغداد ، ١٩٦٥) له تلخيص للاحياء أسماه « منهاج القاصدين ومفيد الصادقين » (العلوجي : مؤلفات ابن الجوزي ص ١٨٨ ؛ وبدوي : مؤلفات الغزّالي ص ١١٤ - ١١٥) . ومن الأهمية بمكان أن نشير هنا إلى أن العلوجي قد أشار في مكان آخر من كتابه المذكور (ص ٧٠ وقارن ص ١٨٨) إلى (اعلام الاحياء بأغلاط الاحياء) لابن الجوزي ، فحسبه نفس منهاج القاصدين (!) . وهذا الغلط واضح ؛ لأن ابن الجوزي نفسه أشار إلى اعلام الإحياء في كتابه الكبير « المنتظم » (حوادث سنة ٥٠٥ هـ ، مخطوط دار الكتب المصرية رق ١٢٩٦ تاريخ ج ٧ قسم ٢ ، والنص عند بدوي ، ملحق ١٠ من مؤلفات الغزّالي ص ٥١١ ؛ وعند العثمان ، عبد الكريم : سيرة الغزّالي وأقوال المتقدمين فيه ، ط١، دمشق ١٩٦١ ص ٦٠) حيث قال : « وقد جمعت أغلاط الكتاب (أي الاحياء) وسميته اعلام الأحياء بأغلاط الاحياء ، وأشرت إلى بعض ذلك في كتابي المسمى تلبيس ابليس » . ولعل الخطأ الذي وقع فيه العلوجي هو عدم ملاحظته لنص (المنتظم) أو (تلبيس ابليس) ، فلم يشر إليهما ، وهما أهم من اشارات سبطه وابن رجب واسماعيل البغدادي وعباس القمي ؛ بل انه لم يشر إلى حاجي خليفة في كشف الظنون (ط .اسطنبول ١٣٦/ ١٩٤١ مج١ ج ١ ص ٢٣ - ٢٤) فقد ذكر اعلام الأحياء أيضاً ، وكذلك تجد له ذكراً في أمكنة أخرى منه . والواقع الذي نريد اثباته أن (اعلام الأحياء) غير (منهاج القاصدين) لأن الأول رد على الاحياء (بدوي : مؤلفات الغزّالي ص ١١٣) والثاني تلخيص ؛ =

تأثّر بالمتصوّفة من معاصريه كاستاذه الفارمدي ، وما قرأه من كتبهم ككتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي (ت ٣٨٦/ ٩٩٦) وسابقيه، «فاجتذبه ذلك بمدة[١٨] عما يوجبه الفقه»[١٩] .

(جـ): ومع كل ما تعرّض له كتاب (إحياء علوم الدين)، بقي عند الأجيال التي أعقبت الغزّالي كتاباً موثوقاً به ، رغم تصعيد المعارضة، منذ أن انتشر الكتاب في حياته ، حتى أنه نفسه ردّ على معارضيه بكتاب أسماه (الاملاء على اشكالات الاحياء)[٢٠]، حين «قامت جماعة من الفقهاء (في الأندلس) لم

= وليس يخفى أن الرد غير التلخيص . والذي نودّ الاشارة إليه أيضاً ، أن ما ذكره العلوجي (ص ١٩٤) من أن لابن الجوزي كتاباً آخر هو (نتيجة الاحياء) ؛ لأن الزركلي ذكره في الاعلام ؛ فليس الزركلي حجة في هذا ، خصوصاً وأنه معاصر وقد انفرد من بين جميع القدماء والمحدثين باشارته الى هذا الكتاب (راجع الردود والتلخيصات للاحياء في كتاب بدوي ص ١١٣ - ١١٦ ، فلا تجد له ذكراً أو اشارة من متقدم أو معاصر) . ومن هنا نستطيع أن نؤكد أن (نتيجة الاحياء) أحد أمرين : إمّا أن يكون خطأ وقع فيه الزركلي وتابعه العلوجي فيه ؛ أو أنه تحريف لكتاب منحول لم ينتبه اليه الدكتور بدوي ؛ (كل هذا لم يذكره صديقنا العلوجي). فالراجح لدينا ، أخيراً ، أن ابن الجوزي ردّ على الاحياء باعلام الأحياء ، ثم عاد ولخصه بعد تهذيبه في منهاج القاصدين ؛ فهو نفسه يقول (بعيد النص السابق في المنتظم) : « كان بعض الناس شغف بكتاب الاحياء ، فأعلمته بعيوبه ، ثم كتبته له ، فأسقطت ما يصلح اسقاطه ، وزدت ما يصلح أن يزاد » .

(١٨) في قراءة العثمان : بمره (؟) .

(١٩) ابن الجوزي : المنتظم ، حوادث سنة ٥٠٥ هـ ، نسخة دار الكتب المصرية ، ينقل عنه بدوي : مؤلفات الغزّالي ص ٥١١ (والنص بكامله مذكور من ص ٥١٠ - ٥١٣) ؛ والعثمان : سيرة الغزّالي ص ٦٠ (والنص من ص ٥٩ - ٦٢ مع عدم اشارته إلى الأصل الذي أخذ عنه) . ومن الطريف أن نذكر أن نص ابن الجوزي هذا - رغم أهميته - قد أعرض عن نقله د . حسين أمين إلى كتابه « الغزّالي » ، مع العلم انّه نقل كل ملاحقه عن الدكتور بدوي والدكتور العثمان في كتابيهما المذكورين ، ولو أنه لم يشر لذلك (!) ؛ ويلاحظ أن كتابه قد طبع متأخراً عنهما بعام .

(٢٠) هو نفس (الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتة) ؛ انظر بدوي : مؤلفات الغزّالي ، ص ١١٢ وقارن ص ٢١٩ - ٢٢٠ مع ص ٢٢٣ . ط . آخر مرة على هامش الاحياء ، ط . صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

يحتملوا الحطّ من مقامهم»[21] في الكتاب ؛ ولأجل ذلك « أصدر قاضي قرطبة وزملاؤه فتوى اتهموا فيها . . الغزّالي بالابتداع والهرطقة ؛ فأحرق (كتابه إحياء علوم الدين) . . على مشهد من جماهير الشعب ، وفرضت عقوبة القتل على كل من يقرأه في دول المملكة وعرضها»[22] .

ومن الغريب ، أن ظهور تيار مكافحة كتب الغزّالي (والإحياء بوجه خاص)، قد كان في الأندلس[23]، وعلى يد «المتعصبين من أهل السنة»[24] . ومن المهم ، بعد، الاشارة إلى أن كتب الغزّالي قد وصلت إلى المغرب عن طريق الاسكندرية أثناء رحلته عندما سعى إلى يوسف بن تاشفين[25] ؛ إضافة إلى تلمذة غير واحد من أهل المغرب الاسلامي على يديه، نذكر منهم : محمد بن تومرت[26] الذي شهد بنفسه احراق كتب الغزّالي[27] ، وكان شاركه في

---

(21) كولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ١٠٨ .

(22) بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ج ٢ ص ١٨٨ .

(23) كولدتسيهر ص ١٠٨ ؛ وبروكلمان ٢/١٨٨ .

(24) بروكلمان ٢/ ١٣٠ .

(25) أنظر : الفصل الثاني. وقد سبق للغزّالي أن أفتى بأحقية ابن تاشفين في « خلع ملوك الطوائف » (حتي : تاريخ العرب (مطول) ٢/٦٤٥) ، وكانت هذه الفتوى بناء على طلب ابن تاشفين نفسه (بروكلمان ٢/١٨٧) ؛ فلقد ذكر السيوطي استطراداً في سيرة المقتدي بأمر الله أنه « في سنة تسع وسبعين أرسل يوسف بن تاشفين ، صاحب سبتة ومراكش ، الى المقتدي يطلب أن يسلطنه ، وأن يقلده ما بيده من البلاد ؛ فبعث إليه الخلع والأعلام والتقليد ، ولقبه بأمير المسلمين » (تاريخ الخلفاء ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٣٨٣/ ١٩٦٤ ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥) ، ولعل ذلك كان صادراً لسبب فتوى الغزّالي بجواز هذا اللقب (؟)

(26) قال عنه الزبيدي ، أنه مارس التلمذة على الامام الغزّالي في الفقه في نظامية بغداد (اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣١١ هـ ، ج ١ ، المقدمة ، فصل ٢٠ ؛ والحظ بروكلمان :تاريخ الشعوب الاسلامية ٢/ ١٩١).

(27) بروكلمان ٢/ ١٩١ .

وقد أخطأ الشيخ الكتاني في تقدير وجود محمد بن تومرت في بغداد عندما أحرقت كتب الغزّالي في الأندلس بقوله انه كان لا يزال يحضر مجلس الغزّالي (أنظر بحثه : الغزّالي والمغرب ، (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) بحث رقم ٣٢ ص ٧١١) وحيث ان ابن تومرت استمر على =

الدراسة على الغزّالي أبو بكر بن العربي[28]؛ فكانت لهما تأثيراتهما الشديدة في الحياة الأندلسية فيما بعد [29].

ومن العجيب أيضاً، أن نعرف أنّ الذي أمر بحرق كتب الغزّالي، وخصوصاً الإحياء، هو عليّ بن يوسف بن تاشفين باعتبار أن قراءة هذا الكتاب «تنتقص الفقهاء، ومنهم أتباع مالك»[30].

= الدراسة حتى سنة ٤٨٨ هـ؛ ذلك لأن الغزّالي قد ترك التدريس في أواخر هذه السنة ولم يعد للتدريس في نظامية بغداد؛ بل لفترة قصيرة درّس في نظامية نيسابور (راجع :الفصل الثاني قبل، ص ٤٦) بعد رحلته وتأليفه الاحياء خلالها. فكيف نفسّر أن كتب الغزّالي التي أحرقت في الأندلس، ومن بينها الاحياء، قد تمّ ذلك وابن تومرت يدرس على الغزّالي في بغداد؟ ولنوجه السؤال بشكل آخر : كيف تيسّر لابن تومرت أن يحضر مجلس الغزّالي بعد تصوفه (!) أو أن يحرق الاحياء والغزّالي لم يألّفه بعد (!)؟ من هذا التناقض أتى خطأ الشيخ الكتاني في تحديد مدة اقامة ابن تومرت، وقد تابع في هذا الخطأ ابن خلدون الذي كان يرى أن رجوع ابن تومرت إلى المغرب كان حدثاً كبيراً؛ لأنه كان يتفجّر بالعلم (الكتاني؛ ص ٧١١) لدراسته على الغزّالي قبل تصوفه؛ وهو أمر يغاير ما ذهب إليه ابن خلكان الذي أخطأ في تحديد عقيدة ابن تومرت بقوله أنه كان أشعرياً (أيضاً ص ٧١٢)، وانه هو الذي نشر الأشعرية في شمال افريقية (ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع، ١/ ٣٤٠ نقلاً عن: Goldziher: *Z.D.M.G*, 41,s. 30 ff.) بينما الحقيقية أن ابن تومرت كان شيعياً كما نرى؛ فقد ادّعى المهدية، وتسمى بالمهدي (بروكلمان ٢/١٩٢)؛ عندما غلا في تشيعه بل أنه خرج عن قواعد الاسلام بجعله الأذان باللغة البربرية (أيضاً ص ١٩٣) السائدة في بلاد المغرب.

(٢٨) لم يذكره الزبيدي من بين تلاميذ الغزّالي (راجع : الاتحاف ج ١، المقدمة، فصل ٢٠) بينما المشهور أنه كان «من أخص أصحاب الغزّالي» (بدوي : الغزّالي ومصادره اليونانية (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) ص ٢٢١).

(٢٩) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة : حسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٥، ص ٢٢. والواقع. لسنا نعلم سبب انتشار مؤلفات الغزّالي في الأندلس سوى تحميل هذين التلميذين هذه المسؤولية. ويلاحظ أن للغزّالي ميلاً إلى المغرب كفتواه في ابن تاشفين ومن ثم مسعاه إليه؛ ومن وجه آخر انه كان يرى ـ على ما يبدو لنا ـ في الفكر الأندلسي صورة حية للفكر الاسلامي الذي ينشره. ومن هنا، يمكن أن نجد منفذاً لفهم ثنائه على مؤلفات ابن حزم (أيضاً ص ٢٣٧).

(٣٠) حتي : تاريخ العرب ٢/٦٤٥.

ومع ذلك المنع، «لم يحل دون انعقاد اجماع السنّيين على أن ينقشوا على لوائهم (أي الأندلسيين) مذهب الغزّالي»[٣١] نفسه من غير إيجاد تبرير لغلطه في رواية الحديث التي أشار إليها ابن الجوزي، فقال:[٣٢] «وذكر (الغزّالي) في كتاب الإحياء من الأحاديث الموضوعة وما لا يصحّ غير قليل. وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل. فليته عرض تلك الأحاديث على من يعرف. وإنما نقل حاطب ليل».

(د): ومع كل ما مرّ بنا، «قد عدّ الاحياء كأنه أبدع كتاب ألّف في العلوم الدينية»[٣٣] في الاسلام.

(هـ): ألّف الغزّالي الاحياء، وهو في بداية تصوفه؛ أي أنه اضطرب فيه بشكل يدعو للتأمّل. وحيث لا يمكن إغفال حالة جهاده العنيف في تلك الفترة التي أدّت به في النهاية إلى حالة من الصفاء والشعور بالطمأنينة بعد تعمّقه في عقيدته الصوفية عندما عاد إلى (طوس) ليقضي أعوامه الأخير؛ يأتي تبريرنا لتلك الشطحات غير المقصودة في الاحياء، بتفسيرها بأنها كانت نتيجة المعاناة في أفكار الغزّالي أثناء مجاهداته من أجل الثبات على عقيدته الصوفية التي اعتنقها بعد فترة الشك، وهي أقسى تجربة تعرّض لها الغزّالي في منحناه الشخصي. ولذلك كان كتاب الاحياء، ولا يزال، «يشير نزعة (عميقة) إلى محاسبة النفس»[٣٤] بروح باطنية طاعنة الغور في نفس الغزّالي. ولعل أساس هذا

---

(٣١) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٨٠.

(٣٢) المنتظم، حوادث سنة ٥٠٥ (نسخة دار الكتب المصرية)، ينقل عنه بدوي: مؤلفات الغزّالي ص ٥١١؛ والعثمان: سيرة الغزّالي ص ٦٠. ويلاحظ تخريج أحاديث الاحياء الذي قام به الشيخ العراقي في كتابه «المغني في حمل الاسفار في الاسفار»، مط. على هامش الاحياء، ط. صبيح، القاهرة، ١٩٥٨. والحظ عدم ضبط الغزّالي لرواية الحديث، كتابه «منهاج العابدين» بعناية الشيخ محمد محمد جابر، مط. عطايا، القاهرة، ١٣٧٣/١٩٥٤ ص ٣٤، ٣٦، ٤٢، ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٨٢، ١١٣ ... الخ!

(٣٣) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٨٠.

(٣٤) بروكلمان: تاريخ الشعوب الاسلامية ٢/١٨٨.

الاستبطان تأثره بمنهج اخوان الصفا ، حتى بدا كلامه في كثير من الأحيان كأنه «من جنس كلام الباطنية»[٣٥] ؛ بل أنه لم يتخلّص فيه ، بعد ، من آثار الفلسفة التي اقتحمها اقتحاماً، حتى تأصّلت فيه[٣٦] .

(٣) نقد الغزّالي للصوفية :

(أ) : ولذلك ، فمن العسير علينا أن نتصوّر الغزّالي الصوفي ، كمجدد[٣٧]، دون أن نأخذ بنظر الاعتبار أنه كان في الحقّ « متديّناً للغاية »[٣٨] ؛ ولقد اعتقد بـ « أن الشريعة الاسلامية قد فصّلت القول في مسائل (الحياة) .. تفصيلاً لا يدع للرغبة في الاستزادة مجالاً »[٣٩] في حين أنّه صاغ فلسفته الصوفية في قضية « التخلّق بأخلاق الله »[٤٠] بعد أن حاول أن يخرجها « على شكل حديث »[٤١] ، وبشكل يدعو للاعجاب ، حيث اقتصد في التعبير ، ودلّل على المعنى ؛ حيث قال :[٤٢] ؛

« إن كمال العبد وسعادته ، هو التخلّق بأخلاق الله تعالى ، والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه » .

---

(٣٥) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ط . مصر ، ١٣٤٠ هـ ، ص ١٧٦ .

(٣٦) راجع تأثّره بـ (معاذلة النفس) المنسوب لهرمس ، وهو من مدرسة الافلاطونية المحدثة ، في كتاب احياء علوم الدين ك ٨ من ربع الرابع (ربع المنجيات)، خلال المقارنة الممتازة التي عقدها الدكتور عبد الرحمن بدوي : الغزّالي ومصادره اليونانية (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) ص ٢٢٥ - ٢٢٩ .

(٣٧) المودودي ، أبو الأعلى : موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه ، ترجمة محمد كاظم سباق ، دمشق ١٣٧٣/١٩٦٤ ص ٥١ - ٦٢ ؛ وعلى الأخص ص ٥٦ - ٦٢ .

(٣٨) سيديو : تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، ١٣٦٧/١٩٤٨ ، ص ٤٥٢ .

(٣٩) مقاصد الفلاسفة ص ١٣٥ (تعليق د . دنيا) .

(٤٠) فاتحة العلوم ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ ؛ المقدمة .

(٤١) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ٣٠٢

(٤٢) فاتحة العلوم ؛ المقدمة .

ويرى كولدتسيهر أن الغزّالي « يقصد بهذا التعمّق التعمّق في معاني أسماء الله الحسنى »[٤٣] .

(ب) : وكان سبق للغزّالي ، قبل ذلك ، أن « عالج الأحكام والسنن الشرعية »[٤٤] من وجه أنه مجدد[٤٥] في علم الأصول وعلم الفقه ؛ « فأتمّ مابدأه الأشعري جاعلاً العودة إلى القرآن والسنّة العمود الهادي في الفقه عنده »[٤٦] . ولعلّ دراسته « في العلوم كلها »[٤٧] على الجويني في نظامية نيسابور[٤٨] ، هي السبب الرئيس في تنوع ثقافته ؛ بل ان خوضه لتلك العلوم التي تلقاها عن أستاذه ،قد جعله فيما بعد يعتقد « بأن التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة »[٤٩] . لكنّ اعترافه بأصالة العلم الصوفي واعتناقه إيّاه كمشرب جديد ، لم يكن ليعني أولاً أن يعترف بكل حقوق الصوفية ، على مختلف أشكالهم ومسالكهم ؛ بل « اعترف .. بحقوق الصوفية المعتدلة »[٥٠] لتأتي محاولاته الاصلاحية كلها فيما بعد لأجل إعطاء أصول الدين وفروعه ، وفق الفقه ، شكلها الرسمي[٥١] . وأثمرت جهوده ، لتصبح مؤلفاته في تاريخ الحركات

---

(٤٣) المقصد الاسني في شرح أسماء الله الحسنى للغزّالي ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ ، ص ٢٣ وما يليها .

(٤٤) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٧٩ .

(٤٥) راجع حول تجديد الغزّالي ، المودودي : موجز تاريخ تجديد الدين ، ص ٥٦ - ٦٢ ؛ وأبو بكر ، علي : الغزّالي المجدد (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) ص ٤٠٥ - ٤١١ ؛ والندوي : رجال الفكر والدعوة في الاسلام ص ١٨٧ - ٢١٨ .

(٤٦) بروكلمان :تاريخ الشعوب الاسلامية ٢/ ١٩١ .

(٤٧) انظر الفصل الثاني، قبل، ص ٣٣. وبشكل خاص راجع :دكتورة فوقية حسين محمود: الجويني إمام الحرمين ، القاهرة ١٩٦٥ .

(٤٨) فوقية حسين محمود : الجويني ص ٢١٢ .
فقد كانت تسير تلك الموسوعية مع نبوغ الغزّالي المبكر ، فأظهر الجويني عناية خاصة به حتى أنه جعله مساعداً له في التدريس في أواخر أيامه (السبكي ١٠٣/٤ ؛ ابن خلكان سنة ٥٠٥ هـ ؛ وابن الجوزي: المنتظم سنة ٥٠٥ هـ) وراجع الفصل الثاني، ص ٣٤ وما يليها.

(٤٩) فوقية حسين محمود : الجويني ص ٢١٢ .

(٥٠) بروكلمان : المرجع السابق، ٢/ ١٩١ .

(٥١) كولدتسيهر :.المرجع السابق، ص ١٧٩ .

الاصلاحية في المجتمع الاسلامي ذات شأن وأهمية[٥٢] ، لا يمكن تجاهلهما بأي حال من الأحوال . فقد كانت ضرباته شديدة وقاسية لأهل الفقه في جدلهم الشرعي ؛ حتى أنه لم يكن يستسيغ مزج الفقهاء لأمور الدين بالجدل الفقهي[٥٣] من ناحية ؛ ولأنه كان ـ فيما بعد ـ في حربه للفلسفة « يمهّد نفوس الناس إلى الاقبال على الدين »[٥٤] .

(جـ) : ولكن الغزّالي ، نفسه ، يحكي لنا في (المنقذ من الضلال) أنه وجد فِرَقاً متعددة من حوله ؛ فكان سيره أن ابتدأ بعلم الكلام ، ثم ثنّى بالفلسفة ، وثلّث بالباطنية ، وربّع بالتصوّف[٥٥] .

والذي يلفت النظر ، بعد تصوّف الغزّالي ، أنه لم يكن في جدله الجديد مع الصوفية إلا خصماً جدلياً عنيداً كحاله مع الفقهاء وأهل الكلام والفلاسفة والباطنية ، من قبل[٥٦] ؛ وبخاصة أننا ندرك جيداً أن كل الذين « حاربهم متديّنون بمعنى آخر ، ولكل اجتهاده الديني . والغزّالي في موقفه الصوفي المعتدل ، هو مجتهد أيضاً ؛ وقد حمل عليه أهل النص وابن تيميّة وآخرون على تصوفه المعتدل هذا ، وعلى تفلسفه الواقع في كتبه الفلسفية التي للخاصة ! »[٥٧] . فهل هذا يعني ، من حيث المبدأ ، أن الغزّالي لم يكن مجدداً ، في تصوفه ، بحقّ ؛ وأنه حاول أن يلفت النظر إلى شذوذ تحوّط هو منه ، في سلوك أهل التصوف ؟

---

(٥٢) أيضا ، ص ١٨١ .

(٥٣) أيضاً ، ص ١٧٨ .

(٥٤) أيضاً ، ص ٣١٨ .

(٥٥) المنقذ ، ص ٧٧ .

(٥٦) وخلاف الغزّالي للصوفية ، في بعض أساليبهم ومعتقداتهم ـ كما سيأتي بعد قليل ـ هو الذي دعا المستشرق رينولد ألن نيكلسون إلى القول بأن الغزّالي في موقفه بين المطالب المتعارضة بين العقل والنقل قد أدّى إلى إقلال قيمته بين « الصوفية الخالصي اللون ، للدارس الذي يريد أن يعرف ماذا تكون الصوفية أصلاً » . أنظر ، نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٥٧) من أمالي الدكتور الآلوسي ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨ .

(د): انّ الذي يهمنا، هنا، حقاً، أن الغزّالي اتّبع الشريعة في تصوفه، كمحاولة لاسباغ الشرعية على التصوف نفسه(٥٨) من ناحية، ولتبرير اعتناقه للعقيدة الصوفية التي اعتبرها في (المنقذ) الشاطىء الذي وصل إليه بعد بحث طويل عن (الحقّ)(٥٩). لكنّ ذلك كلّه لا يمنع من تتبّع تاريخ الصوفية، لكي ندرك أنّ عقائدهم كانت تقع في شكلين:

الأول: اتباع الشريعة.

الثاني: إنكار الشريعة(٦٠).

ومن الغريب، أن نلاحظ، بعد هذا، أن الغزّالي رفض نوعاً متطرّفاً من التصوف عندما أعلن سخطه على الصوفية المتفلسفة(٦١)، مع أنه نادى بأن حركته في الأصل تقوم على أساس من تثبيت دعائم الفلسفة الصوفية(٦٢). فلا ضير من بعد، أن يهذّب هذا المشرب الجديد الذي اعتنقه؛ وهو المولع بالتهذيب في كل عمل سعى إليه. فقد رأى بحقّ أن الصوفية كانوا آمنوا بادخال العناصر الفلسفية في التصوف؛ إضافة إلى عناصر الشعبذة والسحر، والخرافة، والهذيان.. الخ(٦٣)! فكانت محاولاته كلها هدماً لهذه العناصر الغريبة العقيمة؛ خصوصاً التي تذهب إلى أهداف تناقض وتنافي الاسلام. فيأتي نقد الغزّالي الصوفي، اذن، للعقيدة الصوفية بعد تدقيق وتفتيش، وعدم متابعة لكل ما قال به المتصوفة

---

(٥٨) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٧٦؛ والرفاعي: الغزّالي ١ /١٢.

(٥٩) المنقذ ص ٥٥، ١٣١.

(٦٠) كولدتسيهر: المرجع السابق ص ١٦٦.

وللاحاطة بهذا الموضوع الشائك نرى أن نحيل على ابن الجوزي الذي كاد أن يوفّي الموضوع حقه في استعراضه لكل مقوّمات التصوف، ثم إماطته اللثام عن أنواع التصوف الذي خرج عن الشريعة ـ بحسب رأيه ـ أنظر؛ تلبيس ابليس، ص ١٥٥ ـ ٣٦١.

(٦١) معراج السالكين ص ٧٦.

(٦٢) حتي: تاريخ العرب ٥٢٥/٢.

(٦٣) سنتعرّض لذلك في فصل قادم يبحث في جذور تصوف الغزّالي؛ انظر، بعد، ص ١٢٥ وما يليها.

مع اعتراف بفضل الكثير منهم عليه ، وعلى فهمه للتصوف ، وطريقته[٦٤] .

(هـ) : ولكي نلمّ بكل خيوط نقد الغزّالي للصوفية ، نرى أن نشير إلى أنه لم يكن جاداً في اعلان عقيدته الصوفية ، في البداية ؛ فقد « استشار بعض متبوعي الصوفية في الانقطاع الى تلاوة القرآن »[٦٥] ؛ أي أنه لم يكن يريد أن يعلن تصوفه الحقيقي ، وانه كان أميل إلى الكتمان والتقيّة . ويكاد يحيّرنا اليوم شعور الغزّالي هذا ؛ كما يحيرّنا كل شيء فيه ؛ فلماذا أراد بداية اللجوء إلى حالة من الزهد ، أو النسك ، بدلاً من التصوف ؟؟

لعلّ علمه بأن أول واجبات الصوفي أن يقطع كل علائقه بالحياة ، هو الذي دفعه لكثير من التأمل والاضطراب والقلق[٦٦] . ثم يأتي قراره بالابتعاد عن دنياه كلها إلى التصوف[٦٧] « بعد جهاد داخلي عنيف »[٦٨] ؛ فيعطي تفسيره لقطع العلائق ـ فيما بعد ـ بأنه « ردّ المظالم والتوبة الخالصة لله تعالى عن جملة المعاصي »[٦٩] .

والحقّ ، أن هذا المنطلق ، لم يفهمه سابقوه من المتصوفة ؛ لأنهم فسروا

---

(٦٤) وهذا السلوك الذي سلكه الغزّالي في فهمه للتصوف هو الذي اعتبره البعض تجديدا في الفكر الصوفي ؛ له جذوره الباطنية؛ لأن ظهور التصوف على الغزّالي ، ولو بدا متأخراً عن دراسته ونقده للفلسفة، والباطنية، يشير إلى أن تفكيره الصوفي واخضاعه العقل للكشف الباطني كان مواكباً لعملية نقده للبناء الفلسفي. فهو لم يكد «يبلغ العشرين حتى حرّر نفسه من ربقة الماضي والتقاليد الموروثة» (حتى: تاريخ العرب ٢/ ٥٢٠)، ولعله في هذه السن اطلع على (منازل السائرين) للهروي (انظر بحثنا: في التصوف السلفي، مجلة المورد [بغداد ١٩٧٦] ٥/ ٤ ص ٩٠).

(٦٥) معيار العلم ، ص ٨ ؛ وقارن المنقذ ص ٥٠ ـ ٥٣ ـ ٥٥ ـ ٥٦ ـ ١٢٥ـ ١٢٧ .

(٦٦) المنقذ ص ١٢٥ ـ ١٢٧ .

(٦٧) المنقذ ص ١٢٧ ـ ١٢٩ .

(٦٨) حتي : تاريخ العرب ٢/ ٥٢٠ ؛ وراجع : المنقذ ص ٣٧ .

(٦٩) إحياء علوم الدين ، ط . التجارية ، ١/ ٢٧٥ .

ليس « الصوف الخشن »[٧٠] بأنّ الصوفي (= لابس الصوف)[٧١] يعبّر به عن قطعه العلائق بالدنيا ؛ بل اعتبر الزاماً دائمياً ، بعد أن كان سنّة أتاها الرسول في السفر[٧٢] . وقد اعتبر الغزّالي كل ذلك تمسّكاً بالزّيف ، والظّاهر ، بالقشور ؛ فلا يعني أن يلبس الصوفي الصوف الخشن لتصوّره صوفياً بحقّ[٧٣] ؛ فهذا نوع من أخطر أنواع التصوف ؛ يتصف بالرياء وهو مجلبة للتهم والازدراء[٧٤]. فقد رأى الغزّالي التصوف يعني غير الظواهر ؛ أنه البواطن والعالم الداخلي ، البعيد الذي لا مدى لانتهائه وقراره في النفس .

(و) : هذا كلّه يؤكّد ما نراه من أنّ الغزّالي وصل إلى درجة معقولة في عدم التفريط بالشرع ؛ على الأخص أن منهجه الصوفي كلّه كان قائماً « على أساس الإلهام في حالات من الغيبوبة واللاشعور »[٧٥] ؛ لأجل الاجتهاد الدائم في تحقيق

---

(٧٠) كولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ١٥٣ .
واعتبر الصوف أداة سياسية للتمرّد على البذخ الحضاري في ذات لبس الحرير (الشيبي : الاطار السياسي والاجتماعي للتصوف الاسلامي ، مجلة المعلم الجديد ، ج ٢٥ ج ٢-٣) وعلى الأخص في الكوفة إبان قيام الدولة الأموية ؛ وهذا نفسه الذي دعا الغزّالي - في رأينا - الى اعطاء الأهمية الكبرى لمكانة متصوفي الكوفة كرمز للزهد ؛ ولأنها كانت منبع التصوف (ماسينيون : خطط الكوفة ، ترجمة تقي بن محمد المصعبي ، ط . صيدا ١٩٣٩ ، ص ١٢-١٣) الذي صدر في الأصل عن زهد اسلامي عارم اجتاح التطوّر الروحي والسياسي للمسلمين (للتوسع يراجع ؛ الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ١/ ٢٦٨ - ٢٠٦) والحظ بشكل خاص موضوع انتظاه الزهد في الكوفة (أيضاً ١/ ٢٩٣) ؛ وقارنه بمقالة (زهد) لماسينيون في *Encyc. Of Islam*

(٧١) راجع تطور لبس الصوف في : الصلة للشيبي ١/ ٢٨٠-٢٨٦ ؛ وأنظر علاقة الصوف بكلمة صوفي ؛ الشيبي : رأي في اشتقاق كلمة صوفي ، مجلة كلية الآداب ١٩٦٢ ؛ وقارنه بمقالة (تصوف) لماسينيون في *Encyc. Of Islam* ومقالة (تصوف) لنيكلسون في *Encyc. Of Rel. and Eth.* . . . الخ!

(٧٢) الذهبي : تذكرة الحفّاظ ، ط . حيدر أباد ١٣٠٤-١٩٢٣/٥-٤ ، ٣/ ٢٣٢ .

(٧٣) منهاج العابدين ص ١٥٣ .

(٧٤) الكشف والتبيين ص ٢١٩-٢٢١ .

(٧٥) الخال ، ابراهيم : الغزّالي ، مجلة الأقلام ، السنة الأولى ، ج ١٠ ص ٦٩ ؛ وهو أمر يذكّرنا بسكر الحلّاج ؛ أنظر : الطواسين ، تحقيق ماسينيون ، باريس ١٩١٣ ، ص ٣٢ .

القربة إلى الله بالعيان[٧٦] .

لكنما الدهشة التي تركتها في الغزّالي اطّـلاعاته الواسعة على آثار المتصوفة ، هي التي جعلته يعتقد أن أبا يزيد البسطامي قد سبقـه إلى معرفـة الله بذاتـه ؛ ومعرفة مخلوقاته بنوره[٧٧] . فيتأثر الغزّالي لهذه الدهشة ، حتى لتبلغ به درجة الخروج عن طريقته الجدلية الأولى التي عرفناها عنه في منهجه العقلي[٧٨] ؛ فيروي لنا كرامات صوفية[٧٩] بشكل نكاد نشك في أصل اقتناعه هو نفسه منها . كما نجدله مواقف غريبة رأى بعضاً منها الشيخ محمد محمد جابر تدعو بشكل صريح إلى هدم الحضارة[٨٠] ! ونحن نستبعد أن يكون الغزّالي قد هدف إلى مثل هذا ؛ فهو من خلال سيرته[٨١] قبل تصوفه ، وحتى بعده ؛ لا يخلو من نقد بنّـاء . فلم يكن الهدم وحده من سعيه وهدفه ؛ لأن الغزّالي ، كما نلاحظ عليه ، لم يكن بعيداً عن القواعد الأصول في الاسلام ، إلاّ في النادر من الآراء التي نحتمل أن تكون مندسّة عليه ، في كتبه التي صحت نسبتها إليه ؛ أو نراها في كتبه التي سلّمنا بأنها منحولة .

(ز) : فالغزّالي يرفض الشفاعة التي ذهب اليها سابقوه من المتصوفة ، كأبي يزيد البسطامي[٨٢] ، الذي لم تأت شفاعته للخلق أجمعين[٨٣] إلاّ لأنه لا فرق بين

---

(٧٦) حاجي خليفة : كشف الظنون ، ط . اسطنبول ، مج١ ج١ص ٤١٣ - ٤١٤ .

(٧٧) منهاج العابدين ص ١٦٣ .

(٧٨) راجع الفصل الثالث، قبل، ص ٥٧ - ٥٩ .

(٧٩) منهاج العابدين ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٨٠) الكشف والتبيين ص ٢١٦ تعليق .

(٨١) راجع الفصل الثاني، قبل، ص ٢٥ - ٤٧ .

(٨٢) انظر : Massignon, L. : *Recueil de textes inédits* Concernant *l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam.* Paris 1928, p. 359.

(٨٣) أنظر الصلة للشيبي ٨٢/٢ ؛ وهو ينقل عن طبقات الشعراني ، ط . صبيح ، القاهرة (بلا تاريخ) ٦٦/١ .

شفاعته وشفاعة الرسول ، بخاصة وأنه عرج إلى السماء[٨٤] أيضاً ؛ فشأنه في كل ذلك شأن الأنبياء والرسول بوجه خاص[٨٥] .

كما قرّر أبو طالب المكّي ـ وهو ممن أخذ عنه الغزّالي واعترف بأن لكتابه (قوت القلوب) فضلاً عليه في فهمه لكثير من مدارك الصوفية[٨٦] ـ أنّ الشفاعة هي من اختصاص الأنبياء والعلماء والشهداء[٨٧] . فتأتي عملية رفض الغزّالي زيادة حذر منه من الوقوع في الخطأ الذي ارتكبه البسطامي وبرره المكّي ؛ فهو لم ير أنّ الشفاعة التي اختصت بالنبيّ تقبل ؛ لأن لا شفاعة في الأصل ؛ وإلاّ « لما نهى الرسول ﷺ فاطمة رضي الله عنها عن المعصية »[٨٨] . لكنّا سنلاحظ، بعد

---

(٨٤) راجع ، القشيري : كتاب المعراج ، تحقيق د . علي حسن عبد القادر ، القاهرة ١٣٨٤/ ١٩٦٤ ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ فقد قال القشيري في شأن معراج البسطامي : « أما المعراج بالبدن فلم ينقل عن واحد . . . فأما في النوم فغير مستنكر » . وانظر معراج البسطامي (ملحق الكتاب المذكور للقشيري ، ص ١٢٩ ـ ١٣٥) ؛ وقد نقله محقق الكتاب عن نشرة نيكلسون في مجلة Islamic, vol, ii P. 403 ؛ وهو في الأصل مخطوطة في لكنو بعنوان (القصد إلى الله) نسبت خطأ للجنيد ؛ وهي لأبي القاسم العارف (كتاب المعراج ملحق ٢ ص ١٢٩ و ١٣٤) وقد أشار مؤخراً الدكتور الشيبي إلى كتاب (القصد إلى الله) على أساس أنه منسوب للجنيد البغدادي (ت ٢٩٨/ ٩١٠) ويرجّح أنه للجنيد الشيرازي (ت ٧٤٠/ ١٣٣٩) ، وقد اعتمد على نسخة مخطوطة في كمبردج بخط نيكلسون برقم Or. 1486 عن نسخة لكنو (قارن الصلة ٢/ ٢٤٢ والفكر الشيعي ص ٤٤٣) .

(٨٥) القشيري : كتاب المعراج ص ٧٤ ، ٧٧ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ .

(٨٦) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ٣٥٨؛ العثمان : الدراسات النفسية ص ٣٢ .

(٨٧) المكي ، أبو طالب قوت القلوب ، القاهرة ١٩٣٣ ، ٢/ ١٢ ، وينقل عنه الشيبي في الصلة ٢/ ٨٣ .

(٨٨) إحياء علوم الدين ، مط . التجارية ، ٣/ ٢٥٣ ونقله الشيبي في الصلة ٢/ ٨٣ .
والجدير باهتمامنا هنا أن نشير إلى أنّ الفاظ (شفع) وردت في القرآن في (٢٨) موضعاً وفي (١٩) شكلاً ؛ و (الشفاعة) بالذات وردت في (١٢) موضعاً من بين الفاظ (شفع) ؛ (أنظر : مصباح الاخوان ، ط . اسطنبول ، ١٣٢٢ هـ ، ص ١٥٥) . ولنا أن نقرر بعد استقراء النصوص القرآنية المشار إليها ، أن الشفاعة من اختصاص الله وحده (الزمر ٣٩/ ٤٤) وقد يعطي هذه الصفة للأنبياء (مريم ١٩/ ٨٧) وللرسول بوجه خاص (النساء ٤/ ٦٤) ، وربما يأذن لبعض أن يأتوها (طه ٢٠/ ١٠٩ ؛ سبأ ٣٤/ ٢٣) . غير أنّ الحديث النبوي متواتر في شأن =

الغزّالي ، أن الشفاعة « هذا الاتجاه الـذي يمثّـلـه كل الغـرور الـذي يستشعـره الصوفي في ولايته لا يمكن أن يتبدد بنصيحة يلقيها رجل منهم ، ولو كان الغزّالي نفسه »[٨٩] .

(ح) : ومن هنا ، نستطيع أن نلمّ بخيوط نقد الغزّالي لمنهج الصوفية بعـد تصوفه ؛ فمع اندماجه بمسالكهم ، وتشبّعه بآرائهم ومقالاتهم ، فقد ظلّ مصراً على حالة من ثبوت الذات لا نفيها ، كهدف إنساني وديني وأخلاقي . كان هدفه الأعلى أن يحافظ على شعائر الاسلام ورفعة شأنه ، وان يظل - كما هو في الأصل - « متديناً إلى الغاية »[٩٠]. فلكي يوفّـق ، بالتالي ، « بين التصوف على ما فيه من نزعات »[٩١] لم تكن لتتصل بالاسلام، وبين الاسلام نفسه[٩٢] ؛ أصبح مثلـه

الشفاعة أيضاً ويتفق مع الأسس التي أشرنا إليها ؛ (كنز العمّال ٧/ ٢١٥ - ٢٧٠) ؛ وللتوسع راجع رواية الصادق (بحار الأنوار ٣/ ٣٠١) ، ورواية أنس بن مالك (صحيح مسلم ١/ ١٣٠ ومسند أحمد ٣/ ١٣٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٥٨ ، ٢٧٦ ، ٢٩٦) ، ورواية جابر (مسلم ١/ ١٣٠ ؛ مسند أحمد ٣/ ٣٨٤ ، ٣٩٦) ؛ ورواية يزيد الفقير (البخاري ١/ ٨٦) ؛ ورواية أبي سعيد الخدري (مسند أحمد ٣/ ٢٠) ؛ ورواية أبي الجدعاء (كنز العمّال ٧/ ٢١٥) ؛ رواية أبي ذر (مسند أحمد ٥/ ١٤٨) ؛ ورواية أبي هريرة (البخاري ٧/ ١٤٥ ؛ مسلم ١/ ١٣٠ - ١٣١ ، ٧/ ٥٩ ؛ موطأ مالك ١/ ١٦٦ ؛ مسند أحمد ٢/ ٢٧٥ ، ٣١٣ ، ٣٨١ ، ٣٩٦ ، ٤٠٩ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٨٦ ؛ ابن ماجة ٢/ ٣٠١ ؛ كنز العمّال ٧/ ٢١٤) .

ومن الغريب ، بعد كل ما قلناه ، أن يعتقد الغزّالي أنّ نهي الرسـول لفاطمة عن عمـل المعصية دليل على عدم وجود الشفاعة ! إن استقراء النصوص القرآنية وما ورد في الحديث يدل على أن الشفاعة من اختصاص الله ، ورسله؛ ومحمد منهم ؛ فلا لبس إلاّ فيمن يأذن لهم ؛ فسّرهُ الشيعة أنهم الأئمة ؛ وفسّره غيرهم أنهم الشهداء والأولياء ، (قارن ؛ الخوئي ، أبو القاسم : البيان في تفسير القرآن ، ط . النجف ، ١٣٧٧/ ١٩٥٧ ، ١/ ٣٤٣ - ٣٤٤ ؛ وقوت القلوب للمكي ٢/ ١٢) .

(٨٩) الشيبي : الصلة ٢/ ٨٣ .

(٩٠) سيديو : تاريخ العرب العام ص ٤٥٢

(٩١) حتي : تاريخ العرب ٢/ ٥٢٥ .

(٩٢) أيضاً ، ص ٥٢٥ .

الأعلى أن يضحّي بكل ما حوله حتّى يثبت أصول هذه الأفكار وينشرها ؛ لأنها كانت عنده «أسمى من هذه الدنيا»[٩٣]. وكما انّ محاولته كانت للسموّ على جميع الغرائز البشرية ، وتلك وظيفة أساسية للمثل الأعلى في الأخلاق[٩٤] ؛ فلتمسّكه له بجذوره العميقة في أصل « حبه الشديد لعلم الأخلاق الذي أهملته »[٩٥] المدارس الصوفية من قبله لمنحاها إلى الحلول[٩٦] الذي قال به أبو يزيد البسطامي والحلاّج ؛ والذي يفهم منه حلول الله في الصوفي أو اتحادهما ، أو فناء أحدهما في الآخر[٩٧] . لكنا على العكس عندما نلاحظ منهج الغزّالي ؛ فقد اتّجه اتجاهاً أخلاقياً في كتبه الصوفية حتى امتلأت بالحث « على عمل الخير واجتناب الشرّ ، وعلى الزهد وضبط النفس »[٩٨]. وهو بهذا السلوك يبدو معاكساً لما ذهب إليه الحلاّج (= المثل الأعلى عند الصوفية) في الحلول[٩٩] ؛ فجاء رفضه للحلول[١٠٠]

---

(٩٣) المنقذ ص ٢٧ .

(٩٤) ويرى حتي أن الغزّالي من كتّاب الأخلاقّ ؛ (تاريخ العرب ٢/٤٨٨) .

(٩٥) سيديو : تاريخ العرب العام ص ٤٥٢ .

(٩٦) راجع حول مادة (حلول) ما كتبه ماسينيون في : *Encyc. of Islam*

(٩٧) قارن : الحلاّج في (الطواسين ، تحقيق ماسينيون باريس ١٩١٣) ؛ والغزّالي في (منهاج العابدين ؛ وبداية الهداية ؛ نشرة الشيخ محمد محمد جابر ؛ ط . عطايا القاهرة ١٣٨٣/ ١٩٥٤). فمثل هذه المقارنة مطلوبة، هنا، بين نموذجين مختلفين؛ فلاحظ.

ولقد اخترنا الحلاّج لأنه المثل الأعلى للصوفية في الاسلام ؛ وانه أول من أظهر فكرة الحلول إلى حيّز التطبيق ، مما أدّى إلى ظهور تضخم حلولي عند الصوفية في فهم المحتوى الداخلي لفكرة الحلاّج . قارن مادة (حلول) ومادة (الحلاّج) لماسينيون في : *Encyc. of Islam:* وللتوسع

أنظر : Massignon: *La Passion d'al-Hallaj, Paris, 1922.* فماسينيون يتحدّث ، دائماً ، عن الحلول ممثلاً في الحلاّج وعن الحلاّج ممثلاً للحلول. حول هذا الاقتران ولمزيد من المتابعة يراجع الآن، الشيبي: شرح ديوان الحلاّج، بيروت ١٩٧٤؛ والحلاج موضوعاً للآداب والفنون، بغداد ١٩٧٧ .

(٩٨) سيديو : تاريخ العرب العام ص ٤٥٢ .

(٩٩) المنقذ ص ٥٦ .

(١٠٠) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٧٩؛ والعثمان: الدراسات النفسية ص ٣٨ ـ ٣٩.

ثم الفناء والاتحاد[١٠١] . من هنا إتّهم هذا النوع من الصوفية بالغرور[١٠٢] ؛ لأنهم يدّعون « حبّ الله قبل معرفته »[١٠٣] . وهذا الحب هو الذي أدّى بهم إلى الخروج عن الشريعة ؛ بل والازدراء بها[١٠٤] ، أحياناً ؛ فكأنّهم في الحقّ لم يحاولوا تقريب مفاهيم التصوف الحقيقي إلى أذهان الناس ، فتفرّدوا بأعمال لم يطقها الناظرون إلى أحوالهم ، فكان يحكم عليهم بالجنون . ولأجل ذلك ، كان الغزّالي يقرّب المفاهيم الصوفية السليمة الى أصول العقائد الدينية[١٠٥] ، حرصاً منه على ابقاء شعائر الدين كما هي ؛ فلا معارضة بين جوهر التصوف والاسلام .

(ط) : إنّ اعتراف الغزّالي بأحقيّة أهل التصوف ، وبروزهم في الحكمة ، وكما هم العقلي[١٠٦] ، لم يكن ليمنعه ، إذن ، من هدم مفاسدهم المبنية على أصول لا تتفق والدين . ومن هنا ، فقط ، صار الغزّالي يدعو إلى عقيدة صوفية مشروعة : إنّها عقيدة أولئك الذين « هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة »[١٠٧] .

(ي) : لذلك كلّه ؛ نجد الغزّالي الصوفي باقياً على أساس من التزاماته الفقهية[١٠٨] في محاولة جادّة لربط « التصوف بمذاهب أهل السنة »[١٠٩] . ولعلّه

---

(١٠١) العثمان : الدراسات النفسية ص ٣٨ - ٣٩ .

ومن هنا ؛ نشير إلى أنّ هناك من يعتقد بأنّ للغزّالي أفكاراً اتحادية ؛ انظر على الخصوص :
Upper, C. R. : *Al- Ghazali's Thought Concerning the nature of Man and union with God*, Muslim World, 42, 1952, PP. 23- 32.

(١٠٢) الكشف والتبيين ص ١٩٧ ؛ إحياء علوم الدين ٣/ ٣٤٤ وما يلي .

(١٠٣) الكشف والتبيين ص ٢٢١ .

فللتوسّع في فهم تجربة الغزّالي في هذا الشأن ، راجع :
Smith, M. : *Al- Ghazali on the practice of the presence of God*, Muslim World, 23, 1933, PP. 16- 23.

(١٠٤) كولدتسيهر :العقيدة والشريعة ص ١٧٩

(١٠٥) الرفاعي : الغزّالي ١٢/١ .

(١٠٦) المنقذ ص ٥٥ .

(١٠٧) أيضاً ، ص ١٣١ .

(١٠٨) الكشف والتبيين ص ٢٠٤ تعليق ؛ وكولدتسيهر : المرجع السابق ص ١٧٩ .

(١٠٩) الشيبي : الصلة ٢/ ٨٣ ؛ وحتي : تاريخ العرب ٢/ ٥٢٥ .

بهذا العمل يقف بشموخ أمام صرح التصوف الشرعي ، برفع مكانته بين معاصريه[110] ؛ وعلى الأخص من وجهة نظر المذهب الشافعي[111] ، المعترف به من قبل الدولة ، كحماية للصوفية ، وربما لدفع الشكّ عنهم[112] . وهذا أمر لم

---

(110) العزيزي ، روكس بن زائد : حجّة الاسلام ، مجلة النشاط الثقافي ، (النجف ، السنة الأولى ، عدد ٣ - ٤ ص ١٧١) .

(111) وللتعليق على تبرير الغزّالي (= الفقيه الشافعي) لصلب الحلّاج ، نرى أن نشير إلى أن الشافعية وقفت إلى جانب الاعتقاد بصحة عقيدة الحلّاج . فابن سريج المتوفي سنة ٩١٨/٣٠٦ (السبكي ٩٢/٢ ؛ وينقل عنه ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ، ٣٦١/١) وهو الفقيه الشافعي الكبير (وقد أخذ عن أبي القاسم الجنيد ؛ أنظر : ابن خلكان ٣٢٣/١ ونقله الشيبي في الصلة ٤/١) كان « أحبط محاكمة الحلّاج الأولى بدفعه بعدم الاختصاص ، معلناً أنّ الهام الحلّاج الصوفي لا يدخل اختصاص القضاة لأنهم يعوزهم تمييز النفوس » (ماسينيون : المنحنى الشخصي للحلّاج - ضمن شخصيات قلقة في الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي - ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٥) . وهذا الحكم الخطير من ابن سريج « لا يزال معتبراً حتى اليوم ، وبخاصة عند الشافعية » (أيضاً ، ص ٨٥) ومن هنا يأتي تأثير هذا الحكم على القشيري الذي هو استاذ الفارمدي الذي أخذ عنه الغزّالي . لذلك دافع الغزّالي عن الحلّاج (أحمد أمين : المهدي والمهدوية ص ٤٥) متابعة منه لموقف الفارمدي (هنري كوربان وباول كروس : أجنحة جبرائيل ، - ضمن شخصيات قلقة في الاسلام - ص ١٤٠) ؛ وهو بالتالي موقف المذهب الشافعي من حكم ابن سريج المذكور الى اليوم (ماسينيون : المنحنى الشخصي ص ٨٥) ؛ وهو نفسه مؤدّى فكرة السهروردي المقتول - فيما بعد - الذي ارتبط بهذا الحكم عن عين القضاة الهمذاني تلميذ أخي الغزّالي (= أحمد) (كوربان : السهروردي ، - ضمن شخصيات قلقة ص ١٣٢) ، ومما يؤيد كل ذلك ارتباط الغزّالي نفسه عن « حسن اختيار » بقضية صلب الحلّاج (ماسينيون : المنحنى ص ٨٢) ؛ خصوصاً ، وقد نظرت المدرسة الأشعرية إلى الحلّاج نظرة كبيرة لا تخلو من احترام (أيضاً ، ص ٨٧ - ٨٨) ؛ ولعلّ ذلك كله يرجع إلى أن المذهب الشافعي أكثر ارتباطاً بالزهد، وحتى بعد تطوّر الزهد إلى تصوّف. غير أنه من المهم أن نشير إلى أنّ أكثر الشافعية من المتصوفة كانوا معتدلين؛ ولعلّ ما نعرفه عن القشيرى والغزّالى والسهروردي المقتول . . . الخ! ما يسدّ مسد الاستطراد. (أنظر، بعد، الفصل السابع، هامش ٥٣).

(112) الشيبي : الإطار السياسي والاجتماعي للتصوف الاسلامي ، مجلة المعلم الجديد . مج ٢٥ ج ٣ ص ١٤٤ .

يقرّه ابن الجوزي الحنبلي ؛ بل اعتبره خروجاً على قانون الفقه[113] ؛ على الرغم من وضوح الاعتدال في مذهب الغزّالي باستمرار.

ولغرض أن يتضح لنا التخطيط التفصيلي لجذور تصوّف الغزّالي ، نرى أن نتعرّض بشكل أكثر إيجابية لتحديد الاطار الداخلي للبناء الصوفي في منهجه ، بطريقة مزجية مقارنة[114] إنّ مشكلة منحناه الروحي تأبى الانفتاح - كما نرى - دون هذا التحديد الذي به نلمس في بنائه الصوفي ، بخاصة ، خصائص ستكشف لنا عن فكرات الغزّالي التي لا تخلو من أصالة.

---

(١١٣) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ص ١٧٦ .

(١١٤) الموازنة ستتم بين مؤلفات الغزّالي الصوفية التي تأكد لدينا أنّها خير ممثل لمنهجه الصوفي بعد تصنيفه لإحياء علوم الدين ، معتمدين في ذلك على ما توصّلنا إليه بعد درس طويل لكتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزّالي ، ط . القاهرة ، ١٩٦١ .

الإطار الداخلي لبناء الغزالى الصوفي

(١) تمهيـد :

يقوم البناء الصوفي عند الغزّالي بتفريقه الحاد بين العلم والدين باعتبار « أن الحقيقة بصورة عامة تابعة عنده للعقائد الدينية »[١] ؛ فالأول يعتمـد التجربـة والعقل ، والثاني « ينبجس من القلب »[٢]. فلا شأن للغزّالي ـ من بعد ـ إلاّ بما

---

(١) المنقذ ص ٥٦ ـ ٥٧ .

(٢) أيضاً ص ٥٥ .

ويلاحظ أن الإمام جعفر الصادق قد سبق الغزّالي إلى القول بأن « ليس العلم بكثرة التعلّم ، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله أن يهديه » (العاملي ، زين الدين : منية المريد في أدب المفيد والمستفيد ، ط . بومبي ، ١٣٠١ هـ ، ص ٣٨ ، وراجع ص ٤٦ ـ ٤٧ ، ٥٤) . وقد أشـار الرسول ﷺ الى « أن (هذا) النور إذا دخل في القلب انشرح وانفسح » (ضمـن مجموعـة نصوص صوفية ملحقة بكتاب نهاية التحرير في نظم التجريد للطـوسي ، مخطوط رقم ٢٣٥٠ بخزانة الدكتور حسين علي محفوظ ، ورقة ٤٦ أ) على أن يكون هذا القلب مستعداً « للإفاضة » (البيد بادي ، أقا محمد : رسالة طريق السلوك إلى الله ، ضمن المخطوط السابق ، ورقة ٤٢ ب) ؛ ذلك انّ القول في بيان حقيقة هذا النور أن قلب الانسان مستعد لأن يتجلّى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، واجبها وممكنها » (ضمن مجموعة نصوص ، المخطوط السابق ، ورقة ٤٦ أ) ؛ لذلك نلاحظ « فيما يوجب تنوير القلب ، وهو أشياء ، منهـا : قلـة الأكل ، وقلـة الكلام ، وقلة النوم . . . » الخ ! (راجع المخطوط السابق ، ورقة ٤٤ ب) ؛ عندئذ ، يتحقق قول الإمام عليّ في أن « ليس العلم في السماء فينزل اليكم ، ولا في تخوم الأرض فيخـرج لكم ، ولكن العلم مجبول في قلوبكم ، تأدبوا بآداب الروحانيين يظهر لكم » (أيضـاً ورقـة ٤٦) .

(وكاتب هذه السطور مدين في عقد هذه الصلة بين مقولة الغـزّالي ومقـولات الأئمـة لتنبيه الاستاذ الدكتور حسين علي محفوظ).

يتصل بهذا القلب الذي هو محل المعرفة[٣] . وهذا يوحي للمتأمل في رموز الصوفية أن القلب منبع المعرفة كلها ، باعتبار أنه واسطة للنبوّة (بالذوق والحال)[٤] التى تدين بكل ما لديها من معرفة للوحي . فالقلب (= النبوّة) ، إنطلاقاً من تمكّنه من المعرفة ، يحقّق النظرية الصوفية على أساس الرمز كما في هذه المعادلة :

ق + ل + ب = م + ح + م + م + د

قلـب = محمّـد

١٠٠ + ٣٠ + ٢ = ٤٠ + ٨ + ٤٠ + ٤٠ + ٤

١٣٢ = ١٣٢

ولأن محمد رمز النبوّة ؛ إذن فالقلب رمز المعرفة الذوقية المتشبّهة بمعرفة النبوّة .

ولعلنا هنا نستطيع أن نفسّر قول الغزّالي أن القلب الذي تحدّث عنه ليس هو هذا العضو في داخل الجسم[٥] ؛ بل هو تلك البصيرة التي تتشبّث بأسمى ما وصلت إليه النبوّة في اتصالها بالوحي ، في شخص محمد (= ختم النبوّة) . فذلك هو ما عناه الغزّالي بقوله: « طور وراء العقل »[٦] ؛ لأن العقل ، في الأصل ، غير « كاشف للغطاء عن جميع المعضلات »[٧] ، في حين أنّ النبوّة كاشفة لكل غطاء .

فالقلب ، عند تحقق كمال معرفته ، تفيض عنه السعادة التي لا وجود لتحصيلها إلاّ بالارتقاء إلى أعلى علّيّين ، حيث اللا نهاية (= المطلق) ، وحيث تتساوى معرفة النبوّة بمعرفة القلب ، إذ ينتفي الزمان والمكان ؛ فيصبح القصد

---

(٣) المنقذ ص ١٤٤ .
(٤) أيضاً ص ١٣٢ .
(٥) أيضاً ص ١٤٤ .
(٦) أيضاً ص ١٥٦ .
(٧) أيضاً ص ١٠٨ .

من القرب ما ينفي البعد ؛ إذ ذاك يتحقق المقصود بظهور الحق[8] .

وهذه الحالة تقرّب بين الغزّالي ومذهب أهل الفناء الذين يرون أن الفناء وحده هو الكفيل بانتقال القدرة الإلهية كلية في كياناتهم الذائبة في الذات الأولى[9] ؛ لأنّ فكرة الحبّ الإلهي التي دخلت الفكر الاسلامي عن طريق الصوفية إنما في أساسها تعود إلى فكرة الفناء الهندية[10] ، ومن هنا يأتي دور الثقافة الفارسية المتأثرة بالهندية في حالة من الذوبان[11] .

انّ تبلور هذه الفكرة وغيرها ، لا نجد له أثراً في (إحياء علوم الدين) الذي ألّفه الغزّالي في بداية تصوفه ؛ ومن هنا سنركّز في هذا الفصل على الكتب المتأخرة التي تخلّصت ، أو كادت أن تتخلّص ، من كل تأثير غير التصوف .

وتقوم دراستنا هنا على بحثين ؛ الأول في تحديد المؤمن (= الصوفي) ؛ والثاني في نظرية القرب الى الله (= التجربة الصوفية) .

---

(8) ميزان العمل ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٠ .

(9) بداية الهداية ، ص ٢٢٧ .

(10) البهي : الفكر الاسلامي الحديث ، ص ١٩٤ .

(11) ديورانت : مباهج الفلسفة ، ٢/٢٢٧ .
ولعل هذا مما يجدر بنا الاشارة إليه ، فهو يدفعنا إلى الرجوع الى جذور وتأصل الذوبان الذي رآه الغزّالي ؛ (تأثراً بالفارسية) كتحوير لفكرة الفناء عند الحلّاج ؛ (تأثراً بالهندية) . لكن كل ذلك يدعو إلى عقد مقارنة تفصيلية - سنأتي عليها في الفصل القادم - ؛ فنكتفي بأن نحيل الآن لمقارنة : تائية الغزّالي ، (ط . الكردي) بديوان الحلّاج (تحقيق ماسينيون ، باريس ، ١٩٥٥ ؛ وتحقيق الشيبي ، بغداد ١٩٧٤ ؛ وشرحه للديوان ، بيروت ١٩٧٤) . ولا بأس أن تقارن تائية الغزّالي المذكورة بتائية ابن الفارض (الديوان ، بيروت ، ١٩٦٢/١٣٨٢) ؛ وسنجد صلة أخرى بين هاتين التائيتين إذا قورنتا مع تائية عامر بن عامر البصري (ضمن أربع رسائل اسماعيلية ، تحقيق عارف تامر ، سورية ، ١٩٥٢) ؛ مع الإهتمام بدراسة الدكتور زكي نجيب محمود لتائية الغزّالي (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي ، رقم ١٠ ، ص ٢٥٩ - ٢٧٠) ودراسة الدكتور كامل مصطفى الشيبي لتائية عامر البصري (الفكر الشيعي ص ١٣٤ - ١٤٤) .

(٢) المؤمن: تحديده، طريقته، تطهير قلبه:

(أ) : من الملاحظات الظاهرة لدارس التصوف الاسلامي ، أن فكرة تحديد المؤمن تكاد تختلف اختلافاً شديداً بين مناهج المتكلمين من جهة ، وبين فكرة تحديد المؤمن في مناهج المتصوفة من جهة أخرى .

لكنّ من دواعي الحصر نشير إلى أن المؤمن الذي يقصده المتصوفة بعامة ، والغزالي هنا بخاصة ، هو الصوفي صاحب الأحوال التي وصل اليها بعد تطهير قلبه ، في مجاهدة طويلة أثناء تلقيه أصول الطريقة على استاذ له في هذا العلم الذي هو أسمى العلوم قاطبة ؛ علم معرفة الله ، والسلوك إليه .

(ب) والمؤمن في نظر الغزّالي من حصلت له الهداية. والهداية من حيث كونها جوهر العلم ، تخضع لظواهر متعددة متضادة كالبداية والنهاية ، والظاهر والباطن ؛ فلن يصل المؤمن إلى النهاية إلاّ إذا تمكن من البداية ، ولن يدرك الباطن إلاّ بعد أن يطّلع على الظاهر[١٢] .

ويأتي هذا الرأي من أجل أن يثبت لنا الغزّالي « أن وراء الادراك الحسي والعقلي إدراكاً أصح وآمن وأدعى للثقة »[١٣] . فحيث انّ المدارك الحسية والعقلية ، معاً ، لن تستطيع أن تكشف ما يرنو إليه المؤمن في بحثه الدائب عن اليقين خصوصاً و « أن أدلّة العقول متعارضة[١٤] ؛ فلأنّ العقل، في الأصل ، لن يستقل في احاطته بالمطالب جميعاً ، و « لن يكشف الغطاء عن تلك المعضلات »[١٥] التي لا يمكن الاقرار بعدم جدواها من ناحية مبدئية ؛ فهي من الأسس العقلية والحسية عند الانسان الذي تمكّن منه الايمان بالدرجة التي لم تعد تسمح له بالتسليم دون مناقشة .

---

(١٢) الغزّالي : بداية الهداية ص ٢٢٤ .

(١٣) الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٧٠ .

(١٤) المنقذ ، ص ١٤٩ .

(١٥) أيضا ص ١٠٨ .

(ج) : ومن هنا ، من محاولة الكشف عن المعضلات ، يظهر تقسيم الغزّالي للعلم الديني :

(١) ـ علم المعاملة ؛ وهو علم العلائق الحياتية الخاضعة للنفس مع « معرفة النفس المذمومة والمحمودة »[١٦] . وعليه ، يندرج تحت هذا العلم كل ما هو كفيل بمعرفة النفس ، وذنوبها والتخلّص من عملية اقترافها[١٧] . ومن المهم أن نلحظ أن هذه الذنوب لا تكون معرفتها مجدية ، وجدّية أيضاً ، إلا بما يحققه الكشف الباطني[١٨] في علم المكاشفة .

(٢) ـ علم المكاشفة ؛ وهو العلم الذي اختصّ بأصول معرفة الله وادراك صفاته[١٩] ؛ لأن معرفة الله هي التي تثمر المحبة له[٢٠] ولمخلوقاته . وجوهر هذا العلم ضبطه لموازين علم المعاملة .

بقي أن نعيّن المسألة الرئيسة التي تثيرها علاقة علم المعاملة بعلم المكاشفة ، وهي العبادة .

فقد ركّز الغزّالي اهتمامه على وضع تخطيط شامل للعبادة؛ لأنه وجد معاصريه قد اعتمدوا على الظاهر منها دون الباطن[٢١] . ولأجل ذلك ، كان الغزّالي يدافع عن فكرة كبيرة نمت وتطوّرت بتبلور مداركه الصوفية ، حيث كان يؤكد ، في صدق ، على أن العبادة الظاهرة أمر سلبي لن يكفي بحال لترجيح كفة الحسنات ؛ لأن هذا الترجيح منوط بعلم المكاشفة ، ومن وظائف العبادة الباطنية

---

(١٦) الكشف والتبيين ص ٢٠٤ .

(١٧) منهاج العابدين ص ١٥ .

(١٨) أنظر حول هذا الكشف ، أو الحدس الديني عند المتصوفة : إحياء علوم الدين ١٦/٣ ، وكذلك أنظر : الطويل ؛ أسس الفلسفة ص ٢٠٠ . فعدم تجلّي هذا النوع الفوقي من الإدراك لن يكون بحال ضعيفاً في ذاته ولن يدلّ على استحالته ، (الطويل ص ٣٧٠) ؛ لأنه لا يتأتّى إلاّ لمن « مثله الأعلى كان أسمى من هذه الدنيا » (المنقذ ص ٢٧) .

(١٩) الكشف والتبيين ص ٢٠٤ .

(٢٠) أيضاً ص ٢٠٧ .

(٢١) منهاج العابدين ص ١٤٦ .

بالذات[٢٢] .

(د) : فادراك الصلة بين هذين العلمين هو العمل الرئيس الـذي ينتظـره الغزّالي من المؤمن ، كيما يستطيع أن يحقق « الخروج عن الذنـوب والتخلّـص منها »[٢٣] . والسبيل إلى ادراك هذه الحقيقة عند المؤمن أن يظل نقياً من الذنوب التي قسّمها الغزّالي الى ثلاثة أقسام :[٢٤]

(١) ـ ذنوب يقترفها المؤمن لتركه واجبات الله .

(٢) ـ ذنوب بين المؤمن وربه . (يلاحظ تداخله مع القسم السابق) .

(٣) ـ ذنوب بين المؤمن وبين الناس .

ومن هذا التقسيم تأتي أهمية **ميزان العمل** ، باعتبار أن هذه الذنـوب ، أصلاً ، لا وجود لها بدون عمل ؛ ومن ثم لا بدّ لهذا الميزان من تسجيل مدى دقة الانطباعات النفسية في العمل الدنيوي الذي يقـع في الـدرك الأخـير . وحيث الأمور لدى الغزّالي صارت تقاس بالزهد الذي يبدأ بسيطاً ثم يتحوّل إلى **زهد عنيف** (= **نسك**) ؛ فهو بالتالي يكون تصوفاً ؛ لأن الجهاد النفسي في الانسـان يجب أن يكون وحـدة متماسكة ـ رغـم التغيير ـ ذلك أن الانسـان نفسـه ، في الأصل ، وحدة متماسكة في التفكير والسلوك والارادة والعمل[٢٥] . ومن درجة **التصوف** ، من هذا الصفاء الروحي؛ لا بدّ للمؤمن من استبطان علم خاص صفته أنه أسمى العلوم؛ أنه علم ادراك الكلي من حيث هو الخالق ، الموجد ، الأوحد، الأسمى. . . الخ ، فلن يتمّ ـ كل ذلك ـ إلا بالعبادة البـاطنية ، مع الالتزام بالعبادة الظاهرية ، خلال عزلة مستديمة أساسها الشعور بخلوة القلب مع الله[٢٦] . فعندئذ ، يدرك المؤمن قيمته أمام هذا الخضـم الهائـل الكبـير من العوالم ، وهو يلج العزلة الحقيقية في عبادته[٢٧]، والتي يشترط الغزّالي أن تكون

---

(٢٢) الكشف والتبيين ص ٢١٤ .

(٢٣) ، (٢٤) ـ منهاج العابدين ص ١٥ .

(٢٥) إحياء علوم الدين ٣/٥ .

(٢٦) ، (٢٧) ـ بداية الهداية ص ٢٤٤ .

وسيلتها الهداية[٢٨] التامة وعلى أساس مقنّن من استبطان عملية الكشف عن طريق الإلهام [٢٩] ، ليتحقق الغرض الرئيس من هذه المجاهدات ، مجاهدات ميول النفس ذاتها والاعراض عمّا تهواه[٣٠] بالارتقاء من حد أدنى في الادراك ، وهو التقليد، إلى أعلى صورة ، وهو الوضوح[٣١] .

(هـ) : كان لا بدّ للغزّالي ـ بعد هذا ـ من الاعتراف بشرف العلم وعلوّه على شرف العبادة . وعليه ، لا يمكن للمؤمن أن يتخلّى عن أحدهما ، (العبادة والعلم) ، حيث لا مفرّ لهما أن يتحدا في عمل المؤمن نفسه[٣٢] ، ظاهراً وباطناً . لكن هذا ، لا يعني في نظر الغزّالي ، أن كل العلم مباح للمؤمن ؛ بل أن طلبه فريضة إذا كان واحداً ممّا يلي:

(١) ـ علم التوحيد .

(٢) ـ علم السرّ . (يلاحظ أنه يتعلق بالقلب) .

(٣) ـ علم الشريعة .

فاختصّ الأول والثاني بعلم المكاشفة . وكان الثالث من المعاملة ، التي لا تقوم إلاّ عليه ؛ حيث أنه المنظم للعبادة الظاهرة ، في حين ينقل علم السرّ هذه العبادة إلى الباطن ، ليتحقق علم التوحيد بمطلق الشعور المتداعي ، أو اللا شعور ، وفق أسمى خير يوحيه الإلهام [٣٤]. ولكي يكون الاتصال تاماً في عبادة المؤمن بربّه ، في عمل القلب الذي يوجد « حلاوة المناجاة »[٣٥] ، لا بدّ من « وضوح

---

(٢٨) أيضاً ص ٢٢٤ .
(٢٩) العثمان : الدراسات النفسية ص ٣٥ .
(٣٠) بداية الهداية ، ص ٢٥٧ .
(٣١) ميزان العمل ، ص ٣ .
(٣٢) منهاج العابدين ص ٧ .
(٣٣) أيضاً ص ٩ .
(٣٤) أيضاً ص ٣١ .
(٣٥) أيضاً ص ٣١ .

الأفكار وانكشافها للعقل انكشافاً بديهياً »[٣٦] بعد أن يتجاوز المؤمن بالذوق ، في المرحلة التالية ، الأحكام المتناقضة في ميداني العلم والشريعة[٣٧] ، ثم بتغليب الشريعة بالعرفان ، على العلم عند تحقق اليقين[٣٨] (وهو « الايمان كله »[٣٩]) ، وحيث يتكشف الكمال على أوجه عندما يصل إلى العلاء بتخلقه « بأخلاق الله »[٤٠] .

(و) : فالله وحده ، هو غاية الغزّالي في إيمانه ـ بعد تسليمه المطلق بما جاء به الرسل والأنبياء[٤١] ـ ؛ ولأن التيقن من وجوده (أي : من وجود الله) ينتهي بالمؤمن إلى أنه « ليس كمثله شيء »[٤٢] . ولأجل ذلك أكّد الغزّالي على العبادة عند المؤمن بازدواج الباطن والظاهر ؛ لأن هذا الازدواج هو السبيل المحقق للكشف[٤٣] الذي ينشده في إيمانه ، ولاظهار مدى علاقته بربه . وهو بالتالي ، لا بدّ أن يتعمق في معاني أسماء الله[٤٤] بعدم إغفال ذكره ؛ لأن الذكر الدائم لله لن يتمّ إلاّ « بتطهير القلب فهو تقوى الباطن »[٤٥] . فالغزّالي وضع تخطيطاً لعملية تطهير شاملة تنقسم على عشر مراحل (ويلاحظ تداخل بعضها ببعض) :

---

(٣٦) المنقذ ص ٤٦ ـ ٤٧ .

(٣٧) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٢٢٩ .

(٣٨) المنقذ ص ٥٧ .

(٣٩) شبّر ، عبد الله : الأخلاق ، ط . النجف ١٣٨٣/١٩٦٣ ، ص ٢٦٩ ؛ والأصل « اليقين الايمان كله » ، الحديث . وراجع ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

(٤٠) فاتحة العلوم ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ ، المقدمة . . . وهذه الفكرة قال بها الفارابي ، قبل الغزّالي ، لكنه قيّدها في أن تكون في حدود الطاقة البشرية . أنظر : مباحث فلسفة الفارابي ، ط . ديتريشي ، ليدن ، ١٨٩٠ ص ٥٣ .

(٤١) منهاج العابدين ص ٣ .

(٤٢) الرسالة الوعظية (ضمن العقود واللآلىء) القاهرة ، ١٣٤٧/١٩٢٧ ، ص ٤٦ (= مخطوط خزانة د . محفوظ ورقة ٥٨ ب ـ ٥٩ ب) .

(٤٣) منهاج العابدين ص ٣١ .

(٤٤) المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ ، ص ٢٣ .

(٤٥) بداية الهداية ص ٢٦٥ .

١ ـ ان يبعد المؤمن حب الدنيا عن باله ، لأن هذا الحب في أساسه مبدأ كل خطيئة[٤٦] .

٢ ـ ان الشعور الديني في أعماق المؤمن «تجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه»[٤٧] .

٣ ـ فتحقق هذه التجربة يتم ، بداية ، بالعبادة الظاهرة[٤٨] .

٤ ـ والعبادة الظاهرة دافعة إلى التوبة ـ وهي مرحلة التراجع عن الذنوب ـ فتتحتم المجاهدة[٤٩] .

٥ ـ وعند حصول التوبة بالمجاهدة ،تتحقق الهداية[٥٠] .

٦ ـ والهداية مرحلة أولى للعزلة[٥١] .

٧ ـ والعزلة تدفع بالمؤمن إلى التأمل[٥٢] .

٨ ـ والتأمل يجب أن يكون في ذات الله ليبعث على مشاهدة الحق[٥٣] .

٩ ـ وتلك المشاهدة ، وحدها ، هي الكفيلة بايجاد المحبة لله[٥٤] لذاته .

١٠ ـ وعندئذ ، في غمرة هذا الحب ، يتحقق الكمال في المؤمن[٥٥] .

(٣) التجربة الصوفية (= نظرية القرب إلى الله) :

(أ) : أول نقطة في المخطط البياني لهذه التجربة يقوم على تحديد آداب

---

(٤٦) أيضاً ص ٢٧١ .

(٤٧) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(٤٨) الكشف والتبيين ص٢١٤؛ ومنهاج العابدين ص ٨ ـ ٩.

(٤٩) بداية الهداية ص ٢٥٧ .

(٥٠)، (٥١) أيضاً ص ٢٢٤ .

(٥٢) كولدتسيهر: المرجع السابق، ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(٥٣) الكشف والتبيين ص ٢٢١ . .

(٥٤) أيضاً ص ٣٠٧ .

(٥٥) المقصد الأسني ص ٢٣ .

الصوفي أثناء تلقيه شواهد الحق (= القـرب إلى الله) بالرياضـة والمجاهـدة ، والصفـاء الروحـي ؛ لأن تطبيق مثـل هذه الآداب يؤدي به إلى فهـم عميق للدين[٥٦] ؛ وفي الأخير معرفة الله .

ولعلّ إيراد ما كتبه الغزّالي للصوفي من آداب ، يعطينا الفكرات الأساسية في نظرية القرب (= معرفة الله) ، التي نحن بصددها أولاً . فالغزّالي يقول :[٥٧]

« آداب الصوفي : قلّـة الاشارة ، وترك الشطح في العبارة ، والتمسك بعلم الشريعة ، ودوام الكـدّ ، واستعمال الجدّ ، والاستيحاش من الناس ، وتـرك الشهـوة ، واظهـار التحمّـل ، واستشعـار التـوكّـل ، واختيار الفقـر ، ودوام الذكر ، وكتمان المحبّـة ، وحسـن العشرة في الصحبـة ، والغضّ عن المردان ، وترك مؤاخاة النسوان ، ودوام درس القرآن » .

(ب) : هذا الأدب الـرفيع لا يتأتّى للصـوفي إلا بعـد مجاهـدة عنيفـة في مرحلتين :[٥٨]

(١) ـ العبادات (= ظاهرة وباطنة) .

(٢) ـ الرياضة (= محاسبة النفس) .

ويفسرّ الغزّالي موضوع المجاهدة بأنها تقوم على أساس معرفة النفس كوسيلة مؤدية إلى معرفة الله[٥٩]. فبعد أن يتكشّف للمرء أن زمانه يقسره على الانشغال بأمور الدنيا ، لا بدّ له من التزام العزلة ، والتفرّد ، وذكر الله[٦٠]. هنا، يستطيع أن يهتدي لمثل أعلى في هذه المجاهدة، وبحقيقةٍ لا مفرّ منها ان « من عرف نفسه فقد عرف ربه »[٦١] .

---

(٥٦) ، (٥٧) الأدب في الدين (على هامش تهذيب الأخلاق لمسكويه) ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ١٤ ؛ و (ضمن العقود واللآلىء) ص ٨ .

(٥٨) دي بور: المرجع السابق ص ٣١٨

(٥٩) المضنون به على غير أهله ، القاهرة ، ١٣٠٩ هـ ، ص ٩ .

(٦٠) منهاج العابدين ص ٢٥ ؛ وهو ما حدث للغزّالي نفسه .

(٦١) المضنون الصغير ، (على هامش الانسان الكامل) ٢/٩٧ . وهـذا الحديث ، ذكره السرّاج =

فأولى درجات هذه المعرفة الزهد الحقيقي الذي « هو غير مقدور للعبد »[٦٢] إلاّ بعد أن ينغمس في زهد بسيط سابق[٦٣] ، ليظهر الباعث لعزيمة الصوفي في عقيدته . وهذا الرابط هو درجة من الصفاء ، تتحقّق ببدء ترك المرء إرادته بقلبه[٦٤] . فالقلب ، هو باطن النفس ، ومكان الارادة[٦٥] . وإذ تنتفي الارادة في القلب ، يستطيع القلب ، آنئذ ، أن يتفرغ لأجل تحقيق الفناء الكامل في الوحدانية[٦٦] ، بعد أن يكون القلب « موضع نظر رب العالمين »[٦٧] مع ضبط أصول « الاحتفاظ بسنن الله في كونه »[٦٨] لتأتي الدرجة العليا ، درجة القرب إلى الله بالاستغراق والفناء[٦٩] .

(ج) : وللوصول إلى هذه الذروة من اللا شعور ، يجب أن يمرّ الصوفي في ثلاث مراحل :

(١) ـ الصبر .

(٢) ـ المجاهدة (= انتزاع النفس مما يحيط بها) .

(٣) ـ التجريد .

فاذا كان الصبر هو جوهر عمل الزاهد ، والمجاهدة تقوم على أساس أنْ

= وقال : « وينسب هذا القول إلى الإمام عليّ كذلك » (اللمع ، ص ١١٧) والطريف أن دي بور يرى أن هذا الحديث « إنما هو تصرّف في عبارة سقراط : اعرف نفسك » (تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ط ١٩٥٤ ، ص ٢٧ ؛ وقد نقل عنه وعن السرّاج ، الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، بغداد ، ١٩٦٣ - ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٦٥) ؛ وراجع حول معرفة النفس عند سقراط ، د . علي حافظ بهنسي : سقراط ، سلسلة اقرأ رقم (٧٨) مايو (مايس) ١٩٤٩ .

(٦٢) ، (٦٣) منهاج العابدين ص ١٩ .

(٦٤) أيضاً ص ٢٠ .

(٦٥) أيضاً ص ١٩ .

(٦٦) أيضاً ص ٩٦ .

(٦٧) أيضاً ص ٥٢ .

(٦٨) أيضاً ص ٩٦ .

(٦٩) المنقذ ص ١٣١ .

تَنْتَزِعَ النفس كلّ ما يحيط بها من أدران بمعاناة الناسك ؛ فالتجريد من شأن الصوفي الحقيقي ؛ لأنه يوصله ، بما لا يقبل الشك ، إلى حدّ التوكّل والتفويض[٧٠] . وحيث يطّرح الصوفي كل الشهوات الباطنة (وهي عملية صعبة لا يأتيها إلاّ من أطّرح الشهوات الظاهرة في مرحلة المجاهدة القائمة على أساس محاسبة النفس) ، فلا سبيل ، من بعد ، لادراك العطاء الإلهي الذي لا ينتهي[٧١] إلاّ بعبادة باطنية مستديمة هي الكفيلة بايصال المرء إلى المعرفة ؛ وعند ظهور هذه المعرفة تتأصل الغاية[٧٢] .

فمنهج العارف ، هنا ، خلال توكّله وتفويضه يأتي بالذكر المصاحب للسهر، والخلوة، والجوع[٧٣]. والأخير ضرب من ضروب الرياضة الروحية (الباطنية) في عنفوان المجاهدة (= انتزاع النفس) ؛ وهو مذهب كل العارفين[٧٤] . وهذا نفسه الذي يؤدي بالعارف (=الصوفي في ذروة تصوفه) الى **الزهد الروحي** ، بعد **الزهد الجسماني**؛ **فهذه** مرحلة يتحقّق فيها الحذر من السقوط تارة أخرى في ما يتعلق بالحياة[٧٥] وهي الصورة المجسّمة للمادّة ؛ فيضع مكان الرغبة ، التي لا مفرّ لغير العارفين منها ، **التقوى** التي لا بدّ للعارفين منها[٧٦] ؛ وهذه ، في الأصل ، « **تنزيه القلب** » .

(د) : وتأتي درجة أخيرة من الشموخ بالمعرفة التي لا يصل إليها العارف إلاّ بدرجتين أخريين في استقصائه للحقّ في مكاشفاته : أولها « **الخشية**

(٧٠) منهاج العابدين ص ١٠٨ - ١١١ .
(٧١) أيضاً ص ١١٠ تعليق .
(٧٢) بداية الهداية ص ٢٣٨ تعليق .
(٧٣) أيضاً ص ٢٣٩ تعليق .
(٧٤) منهاج العابدين ص ١٤٨ .
(٧٥) أيضاً ص ٧٨ .
(٧٦) أيضاً ص ٤٠ ، ٨١ .

والهيبة[٧٧]، وهما وسيلتان يلجأ اليهما العارف لادراك أسرار المخلوقات التي يتجلّى فيها خلق الله ؛ ثم تأتي « الطاعة والعبادة »[٧٨] بعد أن تكشّفت أسرار الخلق للعارف، فيمضي في تأمل باطني لإدراك نفسه. كلّ ذلك ، قد يتمّ والمرء مليء بالذنوب؛ ذنوب قد تكون مستورة ، باطنية، في قرار النفس (= باطن النفس = القلب).

ومن هنا، تتحدد هذه الدرجة بتنزيه القلب من كلّ تلك الذنوب الباطنة[٧٩] . وهذه عملية صعبة المراس لا يأتيها إلاّ العارف المستنير ؛ لأن القلب ، هنا ، يصير من الصفاء بحيث يشبه « المرآة »[٨٠] . فكما يستشعر الرائي نفسه بواسطة المرآة أن تجلّياً يحدث لعكس صفاته فيها ؛ ففي القلب ـ بعد تخلّصه من الذنوب الباطنة ـ « يقع تجلّيّ الصفات ، حتى يصبح القلب وقد انطبعت فيه صور جميع الكائنات »[٨١] .

بهذا التجلّي تتحقق انقلابية عنيفة في بواطن العارف ؛ ذلك لأن الإيمان يصل ذروته ، فاذا بالعارف يصبح « سمع الله وبصره ولسانه ويده ورجله »[٨٢] ليتأكد معنى القرب إلى الله . فالله ، هنا ، يزرع حبّاً إلهياً في باطن العارف لينطلق في حبّه من نقطة تجلّي الصفات من الكائنات (= مخلوقات الله) في قلبه ليرتفع إلى العلاء في حبّه الشمولي ؛ فيلقى ـ بعد أن سرت حقيقة الحب الإلهي في باطنه ـ التجلّي الذي يبلغ أقصاه في تكشّف ضروب ألم هي في ذاتها ضروب من اللذة ، فيصعّد اتحادهما عذاباً أزلياً له ذوق روحي مؤداه أصل جوهريهما (= اللذة + الألم) لأنهما يصدران عن المحبوب[٨٣] .

---

(٧٧) أيضاً ص ٤٣ - ٤٤ .
(٧٨) أيضاً ص ٤٣ .
(٧٩) أيضاً ص ٤٤ .
(٨٠) ، (٨١) الكشف والتبيين ص ٢٢٣ .
(٨٢) بداية الهداية ص ٢٢٧ .
(٨٣) منهاج العابدين ص ١٢٥ .

(هـ) : وللثبات على هذه الصورة الرائعة ، لا يمكن تغافل « الاخلاص » ؛ ذلك أن العارف لا يصل إلى درجة القرب إلى الله ـ بعد تصعيده لاتحاد اللذة بالألم ـ إلاّ بالثبات على عبادته الباطنية[٨٤] المستديمة ، كما يظل متمسكاً بجوهر رؤياه لنفسه وهو يلج دروباً مليئة بأنواع من المغريات كزيف الظواهر[٨٥] والرياء [٨٦]. فهو بهذا الاصطراع مع التجليّ في الصفات، ومن ثم الأفعال، يستطيع أن يبقي استمرارية تجليّ الحق باستنارته الدائمة بنور الله في القلب[٨٧] الذي يؤطّر المعرفة كلها؛ فتظهر الصلة بين العارف وبين الحقّ على أوجّها، اذ يقدر ـ من بعد، أيضاً ـ أن« يهتدي بنور قلبه إلى علوم وأسرار وحكم لا يهتدي إلى بعضها غيره»[٨٨].

فالاخلاص، إذن، هو سر الله الذي استودعه قلب من أحب من عباده[٨٩] العارفين. ولأن ليس من المفروض بالعارف أن يفرّط بهذا السر الإلهي فيذهب سدى دونما كشف كلي للغاية ،لا بدّ له من جعل قلبه مستودعاً للجواهر ، وهي في سمّوها المستمر تظهر مدى فاعلية العقل المدرك لله[٩٠] بالذكر؛ فيتّحد الذاكر (= العارف) والمذكور (= الله) فيه[٩١] بالذوبان [٩٢] ليصل إلى الغاية التي لا غاية بعدها : « لقاء رب العالمين إله الأولين والآخرين ، بلا كيف »[٩٣] .

---

(٨٤) أيضاً ص ١٤٥ .
(٨٥) أيضاً ص ١٥٣ .
(٨٦) الكشف والتبيين ص ٢١٩ ـ ٢٢١ .
(٨٧) ، (٨٨) منهاج العابدين ص ١٩٠ .
(٨٩) ومستند الغزّالي هنا حديث قدسي ؛ انظر : منهاج العابدين ص ١٤٢ .
(٩٠) منهاج العابدين ص ٥٣ .
(٩١) ومستند الغزّالي هنا ، الحديث القدسي « اعلم أني الذاكر والمذكور والذكر » ؛ بداية الهداية ص ٢٧٢ ؛ ومنهاج العابدين ص ١٨٩ .
(٩٢) منهاج العابدين ص ١٥٤ .
(٩٣) أيضاً ص ١٩٢ .

. فآنئذ ، فقط ، يستطيع العارف أن يأتي بالمعجزات[٩٤] .

(و) : ومن المهم أن نختم حديثنا ، عن **نظرية القرب** عند الغزّالي بنص منه ، فهو يقول : [٩٥] .

« أول الحجب ، بين العبد وربه ، نفسه ؛ فانه أمر رباني عظيم ، وهو نور من أنوار الله ـ أعني سرّ القلب الذي تتجلّى فيه حقيقة الحقّ ، كما هي ؛ حتى أنه ليشحّ بحمله العالم كلّه ، ويحيط به صور الكلّ . فعنده ، يشرق نوره إشراقاً عظيماً ، إذ يظهر فيه الوجود كلّه على ما هو عليه ، وهو في أول الأمر محجوب بمشكاة هي الساترة له ؛ فاذا تجلّى نوره ، وانكشف جمال القلب ، بعد إشراق نور الله عليه ، ربما التفت صاحب القلب إلى القلب فرأى من جماله الفائق ما يدهشه ؛ فربما صرّح وقال : **أنا الحق** » .

(ز) : فخلاصة التجربة الصوفية التي ينتظر الغزّالي من الصوفي (= العارف = المؤمن في أوجّ إيمانه) أن يأتيها تعتمد أربعة خطوط :

(١) **العلم** ،
(٢) **العمل** ،
(٣) **الاخلاص** ،
(٤) **الخوف**[٩٦] .

فالنفس بقدر ما تحتاج للعلم والعمل مع ضبط توازنها بالاخلاص، لا بدّ لها من اصلاح مستمر بالتخويف[٩٧]؛ فعندئذ تكتمل صورة الذروة بذكر الله[٩٨] كيما يتحقق العلم اللدني في القلب، بعد إطّراح أدرانه المادية وشوائبه الحياتية،

---

(٩٤) أيضاً ص ١٩١-١٩٢ .
(٩٥) الكشف والتبيين ص ٢٢٣ .
(٩٦) منهاج العابدين ص ١٩٣ .
(٩٧) أيضاً ص ١٢٤ .
(٩٨) بداية الهداية ص ٢٣٩ . ٢٤١-٢٤٣ .

لتأتي مرحلة الصفاء في عبادة باطنية يتمّ فيها التجليّ بالذوبان[99] من خلال حبل المعرفة الواصل بين العارف والله وتلك هي الغاية العظمى[100] .

(99) اصطلحنا كلمة (الذوبان) على فكرات الغزّالي في نظريته القرب إلى الله ؛ لأنه يتوسّط بين السطحية الصوفية الساذجة ، وبين القائلين بالفناء والاتحاد والحلول ؛ كما سنلاحظ ذلك في الفصل القادم عند درسنا لجذور تصوفه ، وموازنة سلوكه مع مسالك سابقيه من المتصوفة البارزين في الاسلام .

(100) أشرنا سابقاً إلى الصلة بين منهج الغزّالي والمنهج الهندي ؛ ينظر للمقارنة (ديورانت : قصة الحضارة ، ج ١ ، ج ٣ ، ط . القاهرة ، ١٩٥٠) فيما يخص المثل الأعلى عند الجانتية (ص ٦٠) والحقائق الأربع عند بوذا (ص ٧٥) .

تخطيط تفصيلي لجذورِ تصوّف الغَزّالى

(١) تمهيد في الفرق بين الزهد والتصوف :

ومن ضرورات البحث ، كما نرى ، أن نوضّح بعض الفروق بين الزهد والتصوف ، فذلك يعطينا فكرة أصيلة لجذور تصوف الغزّالي ، وبالتالي لحالة تطوره الروحي في منحناه العام .

إنّ المهم بداية إيجاد التبرير لفجائية تصوفه التي تبدو كأنها متابعة لحالة المفاجأة في الزهد الخراساني[١] . فالملاحظ « أن خراسان قد عكست لنا الزهد الصوفي قبل أن تتطور بالزهد الاسلامي ، الذي لم يذقه الفرس ولم يدركوا كنهه وفلسفته »[٢]، بادىء ذي بدء ، لأن زهد خراسان صدر في الأصل « عن بيئتها الفاسدة »[٣] . ومن هنا ، يأتي تصدّر خراسان في تخريج الزهاد والصوفية ، للرواسب الفارسية القديمة ، وليصلوا بالتصوف إلى ذروته[٤] ، بعد أن خرج عن قواعد الاسلام ، على الأخص ما دخل فيه من غريب وشاذ مما لا يتفق من قريب أو بعيد مع روح الاسلام الذي أمتاز من بين كل الأديان بالبساطة والوضوح الى منتهاهما .

---

(١) الشيبي : الصلة ، ١/٣٤٥-٣٥٦ .

(٢) أيضاً ، ١/٣٥١ .

(٣) أيضاً ، ١/٣٥٦ .

(٤) أيضاً ، ١/٣٥٦ .

ويكاد المستشرق لوي ماسينيون يرى وحيداً من بين كبار المستشرقين أن الاسلام هو المنبع الحقيقي للتصوف؛ راجع مقالته (تصوف) في *Encyc. Of Islam*

ومن المهم أيضاً أن نلاحظ بشكل دقيق «أن الزهد ـ في جوهره ـ كان (عند المسلمين الأولين) اعتزالاً شاملاً واتجاهاً إلى الله وحده؛ ولم تكن فكرة الامتياز الروحي قد داخلته[٥]، بعد. وسنجد أن الجنيد، وهو من كبار الصوفية فيما بعد، يؤكد المعنى الحقيقي للزهد عندما يخبرنا أنه مارس الزهد بكل معانيه إلا الزهد بالناس، فلم يَسْتَطِعْ الجنيد أن يظفر به.[٦] انّ هذا يطبع في أذهاننا الصورة الحقيقية لذلك الزهد الذي يقوم على الذاتية، ولا صلة له بالواقع الخارجي؛ فان ذلك الواقع هو اكتساب الصفات الشاذة التي سنجدها تظهر بوضوح «ابتداءً من معروف الكرخي حتى تأدى الأمر إلى الحلّاج في حلوله»[٧].

ويأتي الغلو في التصوف نتيجة طبيعية للغلو الفارسي في كل شيء. فأعلام الصوفية في الاسلام من الغالين (= القائلين بالحلول والاتحاد والفناء) يرجعون في الأصل إلى الفارسية[٨]. ولعل تفسير هذه الظاهرة، أن ذلك العصر كان قد تخلى عن حساسية التدين وعصبية الفكر، فاجتاحته موجات من الاباحة تستصرخ الاستزادة من المعرفة بكل ألوانها، ولا ترتوي لتعطش ملح إلى عوالم مجهولة من الأفكار[٩]. فليس غريباً، من بعد أن يختلط الزهد بأصول غير اسلامية ليصبح تصوفاً مبنياً على قواعد مزجية من عقائد مختلفة بلغت حد جحود ظاهر للإسلام[١٠].

لكن ذلك كله لم يمنع من ظهور طائفة من الصوفية ممن تقيدوا بالشريعة رغم

---

(٥) الشيبي: الصلة ٩٨/٢.

(٦) القشيري: الرسالة ص ٧٥، وقد نقله الشيبي: الصلة: ٧/٢.

(٧) الشيبي: الصلة ٩٨/٢.

(٨) وهو أمر يذكرنا بالزندقة وظهورها، وتحديد عقيدة المانوية للكثير من اصولها؛ راجع مقالة (زنديق) لماسينيون في: *Encyc. Of Islam* والحظ، بدوي، عبد الرحمن: من تاريخ الالحاد في الاسلام، القاهرة ١٩٤٥، ص ٣٣ ـ ٣٤ وزيادة في الدقة راجع حول الصلة بين المانوية وعقيدة الزنديق، ابن النديم: الفهرست القاهرة ١٣٤٨/ ١٩٢٩، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٩) سرور، طه عبد الباقي: الغزّالي، القاهرة ١٩٤٥، ص ٧.

(١٠) كولدتسيهر: العقيدة والشريعة في الاسلام، ص ١٧٥.

إنكار الآخرين[١١] . غير أن ظهور هؤلاء كان متأخراً ، وبعد أن تكبدت عقيدة الصوفية الكثير لوقوعها تحت ثقل جملة متناقضة من أفكار افلاطونية ورواقية وهندية وفارسية ، ووثنية أحياناً ؛ لتبدأ عملية التقريب بين الدين ، كأساس في الإعتقاد ، وبين هذا الطيش الفكري في الزهد العنيف الذي لا يفهم منه أنه تغليب خالص للجانب الروحي بقدر ما يفهم منه أنه انتصار لقواعد العشق الجنسي بين الانثى والذكر في ذات المؤمن وربه[١٢] . وليس بعيداً عنا غلو المتصوفة الأولين ؛ فهم في كل محاولاتهم وتجاربهم حاولوا أن يسبغوا صفة جنسية عارمة على هذه العلاقة التي تربطهم بمعشوقهم . ويحضرنا حبّ متطرف من رجل لفتاة أدت به إلى الجنون ؛ هذا الحبّ الذي أصبح فيا بعد المثال الأعلى للتضحية والوله ونشدان الفناء من اجل الاجتاع بالمحبوب . وهذا الجنون اللذيذ ، جنون الكوامن الذاتية التي تستشعر التخيل وتستأنس به (= جنون أحلام اليقظة) ، يتفرّد بالتصور الذي لن يقدر عليه العاقل ، فلا يدرك له مغزى غير الباطل الذي يستند إليه . هذا الحبّ ، حبّ قيس لليلى ؛ هو المثل الأعلى في الصلة بين العشق الإلهي (عند الصوفية) والعشق الجنسي (عند العشاق) . فلقد قلد الشبلي طريقة الحلّاج بإبدال المحب بالمجنون ، والمحبوب (= الله) بليلى[١٣] .

---

(١١) ايضاً، ص ١٦٦ .

(١٢) في عقيدة البراهمة الدينية يكون براهما هو الحقيقة المطلقة . ولغرض أن يصل المؤمن إلى ذروة الذوبان عليه أن يتحد بهذه الحقيقة في ذات براهما ؛ لأن من الحق عندئذ أن يكون هذا المؤمن جزءاً من براهما ، ليغرق في اللا نهاية (= الحقيقة المطلقة = الذات الإلهية) ، (ديورانت : مباهج الفلسفة ٢٢٧/٢) . لكنها البوذية ترى أن ذروة الشعور بالأزلية هو اسقاط أي تفكير بالنفس من الحساب ؛ فتخلص البوذي عن طريق الفناء بالتحول من التجزؤ إلى الكلية (= اللانهاية) ، (أيضاً ٢٢٩/٢) .

(١٣) الشيبي : ديوان الشبلي ، بغداد ، ١٣٨٧/١٩٦٧ ، ص ٥٢-٥٣ . ثم قارن فيا يخص المجنون (= قيس) ص ٧٠-٧٢ ، ٩٩ ، ١٣٧ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ، بالمحبوبة (= ليلى) ص ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ؛ وورد في شعر الشبلي اصطلاح (الشوق) ص ٩٣ ، ١٠٤ ، ١٤٨ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، (وهو يؤدي إلى الجنون) ص ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ، بواسطة (السكر) ص ٨٧ ، ١٢٩ ، ١٦٠ ، الذي هو في أساسه - كما نفهم - (الوصل) ص ٨٥ ، ٩٤ ، =

ومن هنا ، صار يفهم الشطح[١٤] ، عند الحلّاج وأبي يزيد البسطامي في الحلول ، على أنه « حالة من حالات الوله الشديد بالمحبوب »[١٥]. فاذا كان « البدائيون أفقر من أن يعرفوا عاطفة الحب »[١٦] في علاقاتهم الجنسية ، فان الصوفي يبدو كأنه تجاوز حد الحضارة والمدنية في إدراكه لماهية هذه العاطفة بتخليص غرائزه من النداء ، واحالة العاطفة التي اكتسبها عن تحضره السابق على تصوفه الى غير الوجهة التي تتطلبها الغرائز ، لانتفائها ، فلا مجال من بعد إلا لموجد نفسه ؛ لأن حب النفس لا يكفي لمطارحة الهوى ، ولا بد من مقابل ؛ فكان (الله)[١٧] .

والصوفي لا يؤمن بالتملك ، وهي حالة تعم كل متطرف في الصوفية . والأصل فيها نشدانهم للجوع . فالغزّالي ، وهو من أقوم معتدلي الصوفية ، يعترف أن رأس مال الصوفي هو الجوع ؛ وأنه مذهبه ومذهب أشياخه[١٨] . فمن أراد الحبّ ، أو يريده ، عليه أن يجوع ؛ لأن الجوع وحده هو الذي يروّض الانسان القاصد لما وراء الروح ، بالانتعاش المضاد ، نتيجة عذاب جسدي يحوّل التفكير إلى نقطة محورية ، وهي الذات ؛ ثم لما وراء هذه الذات ، أي إلى نقطة متمركزة فوقية ، ولن تكون بحال كالذات الأولى ، فهي ذات أعلى .

= ٩٨ ، ١٢٣ ، ١٣٨ ، ١٦٦ ، بين المحب (= الشبلي) وبين محبوبه (= الله) بعد أن تمكن منه (العشق) ص ٩٠ ، ٩١ ، ١٢٤ ، ١٥٧ ، ١٦٥ ، ليتحقق (الشهود) ص ١٠٠ ، ١٢٧ ، ١٤٨ . وراجع للصلة بين الشبلي والحلّاج ديوان الأخير، تحقيق ماسينيون، باريس ١٩٥٥؛ وقارن نشرة الشيبي، بغداد ١٩٧٤، وشرحه للديوان، بيروت ١٩٧٤ .

(١٤) راجع مقالة (شطح) لماسينيون في *Encyc. Of Islam*

(١٥) الشيبي : ديوان الشبلي ، ص ٥٢ - ٥٣ .

(١٦) ديورانت : قصة الحضارة ، المجلد ١ ، ١/٧٧ .

(١٧) والهندي يعتقد - بما لا شك فيه - أن إلهاً واحداً من آلهته الكثيرين ، استطاع أن يتزوج عدداً من العذارى في ليلة واحدة يبلغ العشرة آلاف، (يلاحظ الغلو الأسطوري المادّي في الحبّ الإلهي) ؛ أنظر : ديورانت : مباهج الفلسفة ، ٢/٢٢٨ نقلاً عن :
Keyrerling, Count H. : *Travel Dairy of Philosopher*, New York, 1925, P. 100.

(١٨) منهاج العابدين ص ١٤٨ .

واذا أدركنا ذلك ، نستطيع أن نفسر كيف أن الصوفية يعتقدون أن « الشبع يمنع من العبادة». [١٩] لكـن التحليل النفسي لهذه الظاهرة يدفعنا إلى النظـر إلى حالة الانسان الأول قبل أن يعرف(الملكية). لانّ الاحساس بالملكية هو الذي أوجد (الشبع) في الانسان . ومن هنا ، كان لا بد من الاعتقاد بأن « الجوع أسبق إلى الوجود من الملكية». [٢٠] وهذا ، في الحق ، يفسر الرغبة الجامحة عند الصوفي للتخلص مما يملك ، ربما لأن الملكية فيها قيود وعلائق لا يريدها الصوفي ؛ فهو إن تخلص منها ، صار مدفوعاً إلى (الجوع) بحكم عودته اللا شعورية إلى حالة الانسان الأول قبل الملكية .

ومن هاتين النقطتين ، الحـب الإلهـي[٢١] والجـوع ، يبـدأ فهمنـا الجـديد للتصوف الغالي ،الذي يتصف بالمعاناة الروحية الخالصة ، في إتيان مريديه ألوان السادية في تعذيب النفس ! فمن تزاوج (= اتحـاد) الحـب والجـوع ، ينتـج الخصب في ذات المعشوق ، بالانقلاب من التعدد (= الاثْنينيّة) إلى الواحـد . وهذهحالة تشبـه عملية الاتصـال الجنسي التـي هي في الأصـل (اثنينيّة) ،وفي ممارستها (وحدة) في الشعور والاحسـاس واللـذة والألـم ؛ ذلك أنهـا تقـوم في الأساس على الانفعال النفسي الداخلي مع تلـذذ عظيم لهـذا النـوع من التألـم الصادر عن محتوى روحاني في هيئة مادية ، فيصير الزوجـان (= المحبوبـان = المحب والمحبوب = العاشق والمعشوق = الانثى والذكر) « جسماً واحداً وروحاً

---

(١٩) إحياء علوم الدين ٤/٢ (ط١٩٥٨) .
غير أن الصوفي أحياناً يلجأ إلى الأكل الكثير كأنه يعوض عن النداء في غريزته ، حتى أن الغزّالي يذكر لنا أن هنـاك من أنكر على الصـوفية ذلك . لكن التـبرير الـوحيد لذلك أنهـم لشعورهم الدائم بالجوع ما يدفعهم إلى الشبع . (راجع ، الشيبي : ديوان الشبلي ص ٦٨) .

(٢٠) ديورانت : قصة الحضارة ، مجلد ١ ، ٩١/١ .

(٢١) لزيادة الاحاطة بالحب الالهي ، ينظر البحث النفيس للاستاذ عمر الدين :.Umaruddin, M
Al- Ghazzali's Conception of Love With Special refernce to the Love of God (in: *MBG.)*
(ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) بحث رقم (٩) ص ٢٤١ـ٢٥٥ .

واحدة »[٢٢] . ومن هنا ، يأتي الاعتقاد بفكرة اليقظة الجنسية المنبعثة عن انفعال غريزي كوسيلة لمعرفة الخير والشر[٢٣]؛ وذلك، أيضاً، قانون غريزي لا مفر منه[٢٤] في المحتوى المادي للانسان؛ لأن الحب العاطفي يكفل للانسان فَهْمَ المزيد من الادراك لذاته وما تنشده هذه الذات. وهنا، قد يدرك ما للغرائز من إيقاع خاص في تثبيت بعض الفكرات الصادرة عن المحتوى المادي، وعلى رأسها القيم كلها، فهي ترجع إلى المحبة (= العاطفة)؛ فكأن من نتيجة الخلوص إلى إدراك الخير والشر أن ظهرت المحبة مبطنة بمحتوى غير مادي! لكن هذا الزعم سيظل باطلا لأننا نرى «المحبة لا تمتد إلى الجوهر، أو الصفات، أو الأفكار ، وإنما إلى الأشخاص»[٢٥]؛ أي أن باطن المحبة كظاهرها، صدر عن محتوى الذات، (أو عاطفة الحب)، في نشدان الشخصانية. والشخوص تجسد ظاهر كالمرآة بالنسبة للصورة المعكوسة عليها، فلا بد إذن من محاولة لاسقاط محبة الشخصانية، وتدمير الانفعال العاطفي للغرائز . ولا بد من تسلق الخيال إلى علاء غامض، للاستعاضة، بشكل عفوي، عن التجسد والتشخيص في المحبوب ، بما لا يتجسد ويشخص (= هروب قيس من صورة ليلى الجسد، إلى صورة ليلى الروح). ولذلك كان لا بد، لتحقيق كل هذا الاعتبار ، من نشدان التمزق في هذا الحب؛ لأنه يخلو من الطمأنينة الحسية، وكيما يستعاد، أثناء تعذيب النفس ، مختلف الصور التي خلفتها الحقيقة المادية (= العلاقة العاطفية قبل الجنون عند قيس = الصلة بين المؤمن وربه قبل تصوفه) للمحبوب المشخص (= ليلى = طريقة عبادة الله ومخلوقاته) . لكن تحول العاشق إلى مجنون، وتحول المعشوقة إلى وهم دائم الصلة بالمجنون ، أدّيا ـ صدوراً عن

(٢٢) فان دفلد : الزواج المثالي ، ترجمة د . محمد فتحي ، ط٥ ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٣٠٣.ولم تعبر التوراة عن ذلك بوحدة الروح بل بوحدة الجسد ، راجع سفر التكوين ٢/ ٢٤ .

(٢٣) ديورانت : قصة الحضارة ، مجلد ١ ، ١/١٠٦ . والتوراة تذكر التعارف الجنسي بين آدم وحواء على أنه بداية لمعرفة الخير والشر، راجع التكوين ٣/ ٢٢ .

(٢٤) (لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً) ، التكوين ٢/ ٢٤ .

(٢٥) ماريتان ، جاك : جدوى الفلسفة ، بيروت ١٩٦٣ ص ٤٨ .

تحول آخر سابق (من الحقيقة الى الخيال) ـ إلى لذة يستشعرها المجنون من ما لا صلة له بواقع (ليلى)؛ فيعذب أبرز المشخصات في وجوده الخيالي، وهو فكره، الذي ترتد الانعكاسات كلها منه على جسده، فيكون السعي منه إلى الفناء لعله يتحد بالصورة التي تلاحقه أينما سار بلا جدوى!

هذه الأسس، هي التي يمكن أن نبني عليها فكرة الحلّاج (= المثل الأعلى للصوفية في الاسلام) عندما سئل عن دعوته للناس لأن يقتلوه (وهي دعوى غريبة، لكنا سنجدها عادية بعد ذلك)، فقال: « أن تقتل هذه الملعونة. وأشار إلى نفسه »[٢٦].

ولأجل أن نمر من مراحل التطور الروحي للغزّالي، أوضحنا كل ما تقدم فيحسن بنا الآن، بعد أن تعرفنا على مناحيه الفكرية العامة، ومرضه وقلقه وشكّه وتصوفه الظاهري، ونقده للصوفية، أن نبحث عن الجذور الحقيقية لتصوفه، كيما نستطيع من بعد أن نقرر حقيقة تصوفه: وهل كان خدعة كما يرى البعض[٢٧]؟ وهل كان يخدم الصوفية لأغراض في نفسه، كما حدث له وهو

---

(٢٦) أخبار الحلّاج، تحقيق ماسينيون وكراوس، رقم ٥٢؛ وماسينيون المنحنى الشخصي للحلّاج (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام) ص ٦٩. وللتعقيب على اصطلاحات الصوفية، فان (الحلول) ورد فعلها في القرآن (٣/ ٥) ولا يفهم منه المعنى الحقيقي الذي يطلبه الصوفية. وكذلك (زهد)، لم ترد في القرآن في غير لفظ الزاهدين (١٢/ ٢٠) وهو مما لا يحقق الغرض الصوفي أيضاً من كلمة زهد. وأيضاً (الصوف)، وردت في القرآن (١٦/ ٨٢) في لفظ جمع التكسير (أصواف)، ولم نر فيه معنى يربط بين التصوف والصوف كما نلمح في تفسيرات الصوفية، (راجع الشيبي: رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب، عدد ١٩٦٢/٥). والحق، لم أجد أصلاً يربط بين الاصطلاحات الصوفية، والمعاني القرآنية، إلا بالتأويل.

(٢٧) كما يرى الدكتور البقري، عبد الدائم أبو الوفا، راجع كتابه « اعترافات الغزّالي »، القاهرة ١٩٤٣.

يتكلم ؟ وأين يمكن أن نضع الغزّالي بين المتصوفة الحقيقيين ؟ وكيف يمكن أن نفسر القول بتصنعه الصوفي ، وحقيقة ما نراه من تأصل التصوف فيه ؟ وهل بالامكان اعتباره زعيماً صوفياً كحال الحلّاج في حلوله والشبلي في وحدة الشهود وابن عربي في وحدة الوجود ؟ .

إن البناء الصوفي الذي أتينا عليه في الفصل السابق أطلعنا على الفكرات الحقيقية التي استطعنا تصيدها من مؤلفاته . لكن ، الغزّالي لدارسه المتعمق يبدو غيره في مؤلفاته ، كما رأينا الغزّالي الفيلسوف غيره في كتبه ، والغزّالي المتكلم غيره في ردوده على أهل الفرق . وأن هذا عين العجب الذي يدهشنا في الغزّالي دائماً !

(٢) الخطوط الأولى لتصوف الغزّالي :

درسنا سيرة الغزّالي من الناحية التاريخية[٢٨] فألمحنا إلى الخطوط الأولى لتصوفه ؛ حيث ولد في أحضان أب صوفي ؛ ثم انتقل إلى مرب صوفي ؛ فاستاذ صوفي[٢٩] .

الخط الأول :

كان أبوه يغزل الصوف ويبيعه[٣٠] ؛ وكانت أسرته فقيرة الحال . ولأنّ الفقر يدفع بالزاهدين للتصوف ، فهو منبع التصوف ، كان من هنا أبوه رجلاً زاهداً ، ويميل إلى مجالس الوعظ على نحو مما ذكر لنا السبكي[٣١] . وقد كانت بضاعة أبيه (= الصوف) لها أكثر من صلة بالمعاني الصوفية . ونحن نرى أن امتهان أبيه مهنة بيع الصوف دلالة واضحة في رأينا على أن أسرة الغزّالي كان لها ميل واضح إلى التصوف[٣٢] ؛ على الأخص ، بعد أن أوضح لنا مؤخراً البحث التاريخي صلة

---

(٢٨) راجع الفصل الثاني، قبل، ص ٣٠ - ٤٦ .

(٢٩) كاراديفو : الغزّالي ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣٠) السبكي ١٠١/٤ .

(٣١) راجع الفصل الثاني، قبل، ص ٣١ - ٣٢.

(٣٢) راجع، قبل، ص ٣١ تعليق ٣٥.

الصوف بعقيدة الصوفية[٣٣] . والذي يرشدنا إلى ميل أبيه إلى الصوفية أنه عندما حضرته الوفاة أوصى بالغزّالي وأخيه أحمد صديقاً له صوفياً أن يتكفل بهما[٣٤] .

إن الغزّالي ،الصبي، لا بدّ اصطحب أباه إلى أحد مجالس الذكر والوعظ؛ ولا بدّ أنه رأى زملاء أبيه ، أمثال الذي تكفل بهما بعد وفاته. اذن فالغزّالي لم يكن لينظر إلى ما يدور حوله بلا وعي؛ بل كان يفهم أنهم يمارسون حب الله .

الخط الثاني :

ويتكفّل بالغزّالي وأخيه رجل من الصوفية بناء على وصيه الأب . ونحن لا نعلم عن حياة الغزّالي مع هذا الرجل غير أنه انكب على تربيتهما والعناية بهما ؛ حتى إذا انتهى المال الذي ورثاه عن أبيهما ، نصحهما أن يلجآ إلى مدرسة ليكتسبا العلم ويضمنا رزقهما[٣٥] .

ومع ذلك ، يمكننا أن نقرر أن السنوات التي عاشها الغزّالي في رعاية هذا الرجل الصوفي زرعت في أعماقه نوعاً من التطلع الدائم إلى الجوانب الروحية في صلاته كإنسان بربه . لقد تبلور، بشكل لا يدعو إلى الشك،اطلاعه على أصول الطريقة أيام أبيه إلى احترام وشبه ممارسة؛لأن الرجل الصوفي لا بد كان يرغّب الغزّالي وأخاه في ممارسة ورؤ يةأصول مجالس الذكر ، وكيف يتصل العبد بربه بهذا الحبل المتين ، حبل الشوق؛ الذي سنلاحظ بعد ذلك اندراسه في الغزّالي ، أيّام دراسته في طوس وجرجان ونيسابور . لكن الحب القديم ،الذي عرفه كصلة بين العبد وربه ، سيدفعه إلى دراسة التصوف وهو شاب على « الامام الزاهد أبي علي الفضل بن علي الفارمدي الطوسي »[٣٦].

---

(٣٣) الشيبي : رأي في اشتقاق كلمة صوفي ، مجلة كلية الآداب عدد ١٩٦٢/٥ .

(٣٤) راجع الفصل الثاني، قبل، ص ٣٢.

(٣٥) أيضاً ص ٣٢

(٣٦) الزبيدي : اتحاف السادة المتقين ، ١/ المقدمة فصل ١٣ ، فقرة ٢ .

الخط الثالث :

إنّ تلقى الغزّالي دروساً في التصوف وأصوله على الفارمدي ، يعني تبلور أفكاره الصوفية التي ورثها عن علاقات أبيه بالصوفية ، وعن ما اكتسبه في بيت مربيه الصوفي. وهنا نلاحظ على تلمذة الغزّالي للفارمدي ظاهرتين:

الأولى : ــ رغبته في الدنيا ، وصراعه الداخلي العنيف بين أن يتصوف أو يكون فقهياً ؛ فدرس الفقه، على الشيخ الاسماعيلي ، ثم على إمام الحرمين (الجويني) . ولقبه الأخير بالفقيه[٣٧]، فأبدى الغزّالي امتعاضه من هذا اللقب[٣٨] ؛ وتلك بادرة سنلاحظ اسهامها في تمزق الغزّالي الروحي . وليس لنا إلا ادعاء رسوخ العقيدة الصوفية في بواطن الغزّالي في ذلك الحين ، فهو « جاهر بأن علم الفقه علم دنيوي لا ديني »[٣٩]، وهي دعوى الصوفية ؛ كذلك انه أقدم على نقد الفقهاء كنتيجة معقولة لتأثره بالمنهج الصوفي[٤٠] .

الثانية : ــ انه اعترف بمطالعته لآثار الصوفية ؛ وان لتلك الآثار ملامح قوية حادة في قطعه للعلائق وتجرده وتصوفه فيا بعد[٤١] . وما هذا الا تشبث ظاهر منه بالمنهج الصوفي .

ومع ذلك ؛ نلاحظ أن استاذه الفارمدي وحده كان يكفي لأن يحول نزعاته كلها الى صوفية خالصة ،وبخاصةاننا نكاد نجزم بأن نمو الواعز الروحي(=إنحسار الماديات(يرجع إلى الفارمدي في مرحلة التحصيل - أكثر من أية فترة أخرى - بشكل قطعي[٤٢] .

---

(٣٧) السبكي ٣/ ٢٥٩ .

(٣٨) ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ١/ ٢٨٥ .

(٣٩) أيضاً ، ١/ ٣١٤ نقلاً عن : Goldziher: *Zahiriten*, s. 182.

(٤٠) يراجع في هذا:

Watt: *Muslim Intellectual*, PP. 108 ff.

(٤١) منهاج العابدين ص ١٦٦ .

(٤٢) العثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين ، ص ٣٣ .

(٣) أصول تصوف الغزّالي من الناحية التحليلية :

يرى المستشرق كولد تسيهر أن أصل تصوف الغزّالي كان زهداً؛ بل انّه قوة نظر « في حماسة واعجاب إلى الحياة القلبية الصادقة المفعمة بالإيمان التي كان يحياها المسلمون في عصور الاسلام الأولى »[٤٣]. غير أن هذا التطلع لم يصرفه بداية عن العقل ومكانته في العلوم ، وأهمية العبادة ، على طريق معاكس لكثير من المتصوفة[٤٤] . وان الذي يلفت نظرنا في تصوف الغزّالي المبكر مسألة النفس التي شغلته حيناً حتى انّه استطاع أن يدرك، كما فطن بعض سابقيه ، إنْ هي الا «حقائق حدسية تنكشف بطريق الإلهام»[٤٥] .

وكان على الغزّالي لكي يظهر هذه الفكرة الى حيز التطبيق ، أن يظهر كل ما في الاسلام من مظاهر ومعان روحية خلال اختباراته الشخصية الدينية[٤٦] . لكن ذلك البطء في نمو هذه العقيدة لا يكاد يحس به قارىء (المنقذ من الضلال) ؛ فهو ، فيه ، قد تصوف فجأة بعد أن لاحظ علائقه وانغماسه في النعم من ما كان يثقل كاهله ويبعده عن الغاية العظمى التي كان ينشدها . وتلك الغاية لا تتحقق إلاّ بالكمال الذي لا يأتيه الا عن طريق محبة الله ؛ فاضطرب ، وتمكن منه القلق ، وهو يمارس التدريس في نظامية بغداد[٤٧] . وبدل الشعور بالثقة الذي يستوجبه انتقاله العقائدي الخطير هذا ، سقط مريضاً بلا علة ظاهرة ، وانما لعلة باطنة في أعماقه ، كانت تسري في أعصابه فتحيلها إلى اضطراب أضعف من قابليته على ممارسة الحياة الاعتيادية . وأدّى به هذا في الأخير إلى اعتناق عقيدة

---

(٤٣) كولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ١٧٩ .

(٤٤) المنقذ ص ٣٢ ، ولزيادة الدقة راجع : الشيبي : (الإطار السياسي والاجتماعي للتصوف الاسلامي) مجلة المعلم الجديد ١٩٦٢ ج ٢٥ ، ج ٢ ص ٦٦ وما يلي .

(٤٥) العثمان : الدراسات النفسية ، ص ١٢٠ .

(٤٦) حتي : تاريخ العرب ، ٢/ ٥١٩ .

(٤٧) المنقذ ص ١٢٥ - ١٢٧ .

الصوفية اعتناقاً حقيقياً ؛ فأعلن عن مشربه الجديد ، وصار واحداً من أكبر وأقوم المتصوفة في الاسلام . ذلك أن الرجل ، بعد تردد ، تحول تحولاً كلياً من كل مبادئه السابقة في التأليف الى التأليف في التصوف ، حتى ليظهر لنا في سنيه الأخيرة مخططاً لعقائد الصوفية متابعة منه للمحاسبي والقشيري والحلّاج والجنيد والفارمدي ، وغيرهم من أعلام التصوف .

ومن السهل علينا الآن أن نرجع فترة الشك تلك،التي حسمت النزاع بين رغبته في الحياة ورغبته عنها ، الى تبلور إيمانه بفكرة بدت تختلط بها ثقافته الموسوعية ، ألا وهي : ان مطلق الحقيقة لا يأتيه الصدق إلا عن طريق العقيدة الدينية(٤٨) ؛ بل انه صار يتمزق بين الحسيات والعقليات وبين أن يرجع كل آراء الفلاسفة إلى الأنبياء حيث أن الأخيرين هم المنبع الفلسفي لكل ما اطلع عليه من آراء(٤٩) . لذلك ، اعتبر رابطة التقليد مسألة غير مجدية وغير موصلة إلى اليقين ؛ فكان عليه أن يجد ويستكشف عن هذا اليقين بشكل ما يمازجه نوع من الانحلال في علائق السلف لعدم توفر اليقين فيها(٥٠) . وكان لا بدّ له أيضاً ، بعد أن تنوعت معارفه ، أن يسقط صريع الشكوك الدفينة في أعماقه والتي ورثها عن نشأته الأولى(٥١) ؛ ثم أزادها وأذكاها ما تعرض له من نقض لمبادىء الفلاسفة وأهل الكلام ، والباطنية منهم بوجه خاص . وبدلاً من أن يتيه في حجج الفلاسفة والباطنية ، تبلور إيمانه الروحي بقطع العلائق مما تلقاه في حضانة أبيه الصوفي ، ومربيه الصوفي ، واستاذه الصوفي . ومن هنا اصطرع في داخله عامل ولادته ، وعامل تربيته ، مع عامل تلمذته على الفارمدي من وجه ، مع تشبثه بالحياة وتلمذته على الجويني وتعرفه على نظام الملك ، وتدريسه في نظامية بغداد ، ومكانته في قصر الخليفة العباسي ، من وجه آخر . فتولد عن رغبته بالصوفية وعن

---

(٤٨) أيضاً ص ٥٦ ـ ٥٧ .

(٤٩) أيضاً ص ٨٣ .

(٥٠) أيضاً ص ٤٥ ، ٦٧ ـ ٦٨ .

(٥١) الرفاعي : الغزّالي ، ١/ ١٤ .

ما سببته المشاكل السياسية ، اعادة وصل معرفته الصوفية التي انقطعت بعد الفارمدي .

(٤) مكانة الفارمدي في تصوف الغزّالي :

كان الفارمدي قد بلغ من التصوف مرحلة سمحت له أن يفسر أصوات أجنحة جبرائيل[٥٢]،وهي من أوهام الصوفية وهم غارقون في أحوالهم . فالفارمدي لم يكن، في الحق، استاذاً للغزّالي فحسب ؛ بل صاحب طريقة اطلع الغزّالي على الكثير من أساليبها ، ثم تشبع بكثير من تعاليمها .

ولعل من أخطر آثار الفارمدي في الغزّالي متصوفاً متابعته في الدفاع عن الحلّاج[٥٣] . ومع أن الحلّاج صاحب فكرة الحلول ، كان « صُلِبَ وهو حي (بعد أن) ظهر عنه بأنه ادّعى أنه الله »[٥٤] ؛ فقد دافع الغزّالي عن الحلّاج حيث

(٥٢) فهو يقول (أي الفارمدي) لسائله عن أصوات أجنحة جبرائيل : « اعلم أن أكثر الأشياء التي تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل . وقال للسائل : انك أحد أصوات أجنحة جبرائيل » راجع : رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي المقتول ، تحقيق هنري كوربان وبول كروس ، (ضمن شخصيات قلقة في الاسلام للدكتور عبد الرحمن بدوي) القاهرة ١٩٦٤ ص ١٤٠ .

(٥٣) السهروردي : أصوات أجنحة جبرائيل ، ص ١٤٠ .
وراجع تفصيلنا لهذه المتابعة :الفصل الخامس من كتابنا هذا ـ قبل ـ ص ١٠٤ تعليق (١١١).
ونود أن نضيف هنا أن الشعراني هو الآخر واحد ممن تابع هذا التيار الشافعي في الدفاع عن الحلاج ، كما نقل عن الشيخ أبي العباس المريسي (لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢١ هـ ٢/ ٨٤) .
وتلاحظ مقولة مصطفى جواد ، ان الشافعية منبع التصوف (عصر أبي حامد الغزّالي ، مجلة المعرفة ج ٣٤/ السنة ٢) كذلك أشار ميتز إلى أن أكثر الشافعية ميالون للصوفية ، أو هم متصوفة (الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ١/ ٣١٥) .

(٥٤) الهمذاني : تكملة تاريخ الطبري ، ١/ ١٣ .
بل ان الحلاج ساوى بين محمد وابليس (الطواسين ص ٤١) بشكل يدعو للعجب . فهو في الواقع لا يتحرج في اظهار دعاويه (عفيفي ، د . أبو العلا : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ ص ١٧ ، ونقل عنه الشيبي : الصلة ٢/ ٢٣٠) رغم الدعوى القائلة بأنه مطلع على =

« قال انه قال ما قال من فرط محبته وشدة وجده »[٥٥]! وكان سبق للقشيري،استاذ الفارمدي،أن كان أول صوفي (= شافعي) يتجرأ بالادعاء بصحة عقيدة الحلّاج ، فتابعه في ذلك الفارمدي[٥٦] . ومن هنا يظهر الأثر الحاد في تحول

= اسم الله الأعظم (الهمذاني التكملة ١/١٣ ، و Massignon : *Recueil de Textes...* , p. 107

والشيبي : الصلة ٢ / ٦٠) ، لكنه هو نفسه يدعي أن الله لم تصل اليه الضمائر ، (أخبار الحلّاج ، رقم ١٧) ، وقد نفى عن نفسه ادعاء الربوبية والنبوة ، وأكد أنه عبد من عبيد الله (ابن الأثير ٨/٩٢ ؛ وقارن الشيبي: والصلة ٢/ ٨٩).

(٥٥) أحمد أمين : المهدي والمهدوية ص ٤٥ .

وكان من عادة كبار الصوفية أن يشاركوا الله في صفة الخلق . ومن ذلك أن البسطامي الذي كان يأمر ربه أن يعفو عن الموتى لأنه يعذبهم (*Ibid* , P. 359 ، وينقل عنه الشيبي : الصلة ٨٢/٢) كان يشارك الله في قدرته على الخلق ، فخلق غلة (ابن عربي : الفتوحات المكية ، القاهرة، ٣/ ٣٦٦، والشيبي: الصلة ٢/ ٧٨)، وانه كان يقول: «إني أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدوني» (العطار: تذكرة الأولياء ١/ ١١٦ ـ ١١٧، والشيبي: الصلة ٢/ ٧٤) بل انه كان يدعي لنفسه العبارة التالية: «سبحاني ما أعظم شأني» (العطّار : تذكرة الأولياء ١/ ١١٩). وانه لمن المثير أن نشير، هنا، إلى المغيرة بن سعيد البجلي، فهو الآخر كان يدعي القدرة الربوبية؛ فقد قال برواية الأعمش «لو أردت أن أحيي عاداً وثموداً وقروناً بين ذلك كثيراً لأحييتهم» (الطبري، التاريخ القاهرة ١٣٢٣ هـ، ٨/ ٢٤٠ ـ ٢٤١، وقد نقله الشيبي : الصلة ١/ ١٣٢). فليس عجيباً، بعد، أن يأتي الحلّاج ويشفي الخليفة المقتدر وامه (انظر (Massignon: *Quatre Textes, p. 40.* بل انه كان يخاطب الناس بقوله:

فإذا أبصرته أبصرتني وإذا أبصرتني أبصرتنا

(انظر: ديوان الحلاج، ماسينيون، ص ٩٣؛ وقد نقله الشيبي في الصلة ١/ ٥٦؛ ثم رواه في نشرته للديوان ص ٥٥ مختلفاً، وتجد تبرير ذلك في شرحه للديوان، ص ٢٨٠).
ومن هنا يأتي فهم عبد القادر الجيلي (= الجيلاني = الكيلاني) لحلول الحلّاج على أنه «لحن غير معهود من البشرية(*Ibid.*, P. 9 والصلة للشيبي ٢/ ٩٠) لكن ذلك كان مؤدى السكر الذي يغرق فيه (الطواسين ص ٣٢)، لأننا نلاحظ أنه في صحوه ينزه الله عن كل شيء (الديوان ص ٣٧) . والحلّاج، هكذا نفهمه، يبدو دائماً صادقاً في التعبير عن هواه ولو بشكل يفسر نفسه أحياناً على ادعاء ما لا يؤمن به حتى ولو أدى به التصريح إلى القول بأنه هو نفسه على باطل وان الناس على حق (ابن الأثير ٨/ ٩٢، والصلة ٢/ ٨٩).

(٥٦) بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام ، ص ١٤٠ .

الغزّالي بفعل الأساليب التي كان يسلكها الفارمدي في ذات قضية الحـلّاج[٥٧] ، فأظهرته شهيداً في حبه الإلهي الذي أخلص فيه ، حتى قيل عنه انه « كان يعرف اسم الله الأعظم[٥٨] » . غير أن بدعة الحـلّاج في الاستعاضة بتلك الشعائر الرمزية، التي خلقها اختلاقاً لكي يحج ويقصد الله بدل الكعبة ، أدت الى أن يحكم عليه بالزندقة[٥٩] .

ومع كل ما ظهر من الحـلّاج ، يؤكد العطار[٦٠] والهجويري[٦١] والجامي[٦٢]

---

(٥٧) والواقع التاريخي يشير بوضوح إلى أن قضية الحلّاج هي التي اكسبت التصوف تعقيداً (الشيبي : الصلة ٣٨/٢) ؛ فقد اختلفت فيه الآراء بشكل عجيب جداً) ، اجملها ماسينيون (Massignon: art. Hallaj. حتى أصبح لغزاً في المصادر القديمة . فقد قال عنه ابن النديم انه « كان رجلاً محتالاً مشعبذاً يتعاطى مذاهب الصوفية ، ويتحلى بالفاظهم، ويدعي كل علم ، وكان صفراً من ذلك . وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء . وكان جاهلاً مقداماً مدهوراً جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول ويدعي عند اصحابه الإلهية ويقول بالحلول، ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ، ومذاهب الصوفية للعامة، وفي تضاعيف ذلك يدعي أن الإلهية قد حلت فيه، وانه هو هو تعالى الله جلّ وتقدس . . . . » (الفهرست، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠) . وقال عنه المسعودي انه « كان يظهر التصوف والتأله» (التنبيه والاشراف ، القاهرة ١٣٥٧/ ١٩٣٨ ص ٣٣٥) . وقال الهمذاني انه (ظفر من كتب الحلّاج بكتاب فيه : إذا أراد الانسان الحج ، فليفرد بيتاً في داره طاهراً ، ويطوف سبعاً ، ويجمع ثلاثين يتيماً ، ويعمل لهم ما يمكنهم من الطعام ، ويخدمهم بنفسه ، ويكسوهم، ويدفع إلى كل واحد سبعة دراهم، فان ذلك يقوم مقام الحج» (الهمذاني: التكملة ١/ ٢٤، وانظر للمقارنة النص في ما نشره ماسينيون: *Quatre Textes*.... PP. 10 — 11) ولأجل ذلك اتهم الفقهاء الحلّاج بالكفر، وبالمروق عن الدين ، وبالزندقة ؛ وحوكم وصلب:

Ibn Mansour al-Hallâj, oo. 275 — 279.

(٥٨) تكملة تاريخ الطبري ١/ ٢٨ و Massignon: *Recueil de Textes*... p. 107

(٥٩) Massignon : *La Passion* ...., pp . 275 ff

(٦٠) تذكرة الأولياء ج ١ و ج ٢ .

(٦١) كشف المحجوب ص ٢١١ .

(٦٢) نفحات الانس ، كلكتا ، ١٨٥٨ ، ص ٤١٩ وما يلي

ومعصوم علي[٦٣] أن الفارمدي « كان أحد الصوفية الذين قالوا بالتوافق في مسألة الحلّاج »[٦٤]، وأن الفارمدي هذا كان صاحب طريقة معروفة ومشهورة أخذها عن القشيري . وكان المتصوفة في أيامه يعرفون بذوي الخرقة الزرقاء[٦٥] الذين أتوا من المنكرات ما لا لم يرضه الغزّالي نفسه . لكنه لم يتخلص من الطريقة السرية التي لجأوا إليها في تفسير أفكارهم بواسطة كتب السحر والطلاسم والخرافة[٦٦] ؛ فكان للغزّالي « نصيب كبير في الاشتغال بهذه الكتب»[٦٧]. وهذا أمر يؤكد تأثر الغزّالي بطريقة الحلّاج ، وان هو لم يتجرأ على مساس الأمور التي تزيد من انفعال القـرّاء والسامعين كأسلوب الحلّاج .

وبجانب ذلك ، وقع الغزّالي ضحية فكرة الاخلاص الصوفية . فقد اعتقد

---

(٦٣) طرائق الحقائق ، طهران ، ١٣٩١ هـ ، ص ٢٤٧ .

(٦٤) بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام ص ١٤٠ .

(٦٥) أيضاً ، ص ١٤٠ .

(٦٦) والواقع الذي يشير إليه التحقيق أن مدرسة سهل التستري (أبي محمد ، ابن عبدالله بن يونس ، ت ٢٨٣ : الزركلي: الاعلام ٣/ ٢١٠ ، (Massignon: *Recueil de Textes*, pp. 39 — 42 وهي المدرسة التي ينتمي إليها الفارمدي استاذ الغزّالي - هي المسؤولة عن اظهار الجانب الخرافي في الفكر الصوفي ؛ بل انّ الدكتور الشيبي يرى أن التستري في الأصل قد وزع في أذهان تلاميذه عمل الخوارق (الصلة ٢/ ٧٤ - ٧٥) . فمن السهل ، بعد ، أن نتصور الحلّاج في شطحاته نتيجة بصره بالسحر (الصلة ١/ ١٣٢) ، وقد سبق لأصحاب العجلي أن « تعلموا الشعبذة . . فهم يحتالون على كل قوم » (ابن الأثير القاهرة ١٣٤٨ هـ ، ٨/ ٢١ ، والصلة ١/ ١٤٤) . ومن هنا نلاحظ قوة العلاقة بين الكيمياء والسحر لدى ذي النون المصري الذي كان يقول :

إن بعدت قربني   أو قربت منه دنا

(ابن الجوزي: صفوة الصفوة ، حيدر أباد ١٣٥٥ هـ ، ٤/ ٢٨٧ ، والصلة ٢/ ٣٢) فالحلاج يأتي بالمعجزات بما يدنيه من الربوبية أكثر من النبوة. هذه الصورة المشوشة للحلّاج هي التي تطرح أمامنا قضية اتيانه للمعاجز لأن باستطاعته أن يرى الله « . . كلحظة الحاجب بالحاجب» (الديوان، ماسينيون، ص ٤١، ونيكلسون: في التصوف الاسلامي ص ١٣٣ ، والصلة للشيبي ١/ ١٤٣ الذي سيذكره في الديوان ص ٢١ وفي شرحه للديوان ص ١٥١).

(٦٧) حسن ، سعد محمد : المهدية في الاسلام ، القاهرة ١٩٥٣ ص ٨٣ ، وراجع الصلة ١/ ١٩٥ .

أنه خضع لعناية ما بعثته للاصلاح[٦٨] ؛ بل انه أكثر من اتصاله بالأرواح على نحو مما فعله الحـلاج ، حيث « أمره بعض الأرواح المجـردة من سكان الملأ الأعلى بالعودة إلى وطنه وتأليف كتابه إحياء علوم الدين »[٦٩] ، وهذه طريقة أخرى تشبه تفسير الفارمدي لصوت أجنحة جبرائيل[٧٠] . وكان الغزّالي يؤمـن بأن بامكانـه

(٦٨) كولدتسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٧٩ .

(٦٩) وجدي ، محمد فريد : دائرة معارف القرن العشرين ، ٦٦/٧ .

(٧٠) يلاحظ أن جبرائيل يشبه الطير في الصورة التي يتخيلها العامة ، وقد سبق للحـلاج أن شبـه الصوفية بالطيور (الطواسين ص ٣٠) فلعل فيما قلناه ودعوى الحـلاج صلة ، على الأخص إذا ربطنا بين طيران أبي يزيد البسطامي في الهواء كمعجزة صوفية لأنه كان يرى أن «المؤمن أشرف من الطير» (أبو نعيم : حلية الأولياء ، القاهرة ١٣٥١/١٩٣٢ ، ٣٥/١٠) لكن هذا الشرف لا يمنع من أن يكون في جبرائيل صفة لا تشبه الطيور ، ولعلها ـ كما نتخيل ـ كونه بلا أجنحة ، لأن الحـلاج نفسه كان يطالب مريديه أن يقطعوا أجنحتهم ليتبعوه (الطواسين ص ٣٠) . ومن المثير أن الفارمدي يطور موضوع الاجنحة في جبرائيل ، فهي مظهرة للصـوت (= خالقـة مبدعة) ، ليكمل السهروردي المقتول هذه الدعوى بأن لجبرائيل أجنحة وكل ما في المخلوقات المحسوسة من وجود فهو من عطاء هذه الأجنحة (راجع الشرح العجيب على هامشها في نشرة كوربان وكراوس) وأستطيع أن أفسر ظهور الأجنحة للطير (= جبرائيل = الولي الصـوفي = البسطامي = الحـلاج) أن دخول الفلسفة في التصوف بشكل منهجي أدى الى ظهـور هذه الأجنحة في الطير الصوفي ، الذي سنجده ينمو في الأصل ابتداء من ابن سينا في رسالة الطير (ضمن مجموع مهرن ، ليدن ، ١٨٩١) فيتابعه الغزّالي بشكل واضح(رسالة الطير، ضمـن كتاب « مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب » تحقيق لويس شيخو ، بيروت ١٩١١ ، ص ٧٠ ـ ٧٤) فالأجنحة ، هنا، كما نود أن نتخيّل متابعة للتأويلات الصوفية،هي هذه الروح الفلسفية الغامرة التي صارت تعم النهم الصوفي ، فحولته إلى الإشراق ، فمثل هذه التفسيرات سنجدها تنمو حتى تظهر بوضوح عند صدر الدين (= المتألهين) الشيرازي المتوفى ١٠٥٠ هـ . ومن المهم أيضاً ، أن نشير إلى أن تبلور منطق الطير عند الصوفية في شخص العطار (القيسي ، د . أحمد ناجي : « بحث في منطق الطير » مجلة البلاغ ، السنة الأولى ، ١٩٦٦ ، عدد ٥/ ص ٤٢ ـ ٥٠) . وقد استطاع الدكتور القيسي ، بعد ، أن يكشف لنا عن هذه الأصول في منطق الطير ، اضافة إلى ابن سينا والغزّالي ، أشار إلى كليلة ودمنة لابن المقفع ، ورسائـل اخـوان الصفا (كليلة ودمنة ط التركلي ، مصر ١٩٦٠ ، ص ١٩٢ ، ورسائل اخوان الصفا ، القاهـرة ١٩٢٨ ، ٢/ ٢١٠ ، ٢١٧ ، ٣/ ١٧٣ ـ ١٧٤ ؛ وراجع : القيسي : « أصول منطق الطير » ، مجلة البلاغ السنة الثانية ١٩٦٨ ، ٢/ ص ٢٤ ـ ٣٦) بل وجدناه، من بعد، .يعود مرة أخرى فيربط=

استحضار الجن[71] كذلك كان يمارس الذكر[72] الصوفي ، وله أسلوب فيه[73] ، لم يتخلص فيه من بدع الصوفية[74] . فتميزت طريقته ذات الشعب الأربع :

١) في جلوس المريد بين يدي شيخه .
٢) امتثال المريد لأمر شيخه .
٣) ترك الاعتراض على الشيخ ولو بالباطن .
٤) سلب الاختيار مع الشيخ[75] .

ويرى الشيخ محفوظ أن هذا الأسلوب لا جديد فيه ؛ فهو متابعة للفارمدي والقشيري[76]، ويرجع في أصوله إلى أبي طالب المكّي الذي يعود في تعاليمه إلى مدرسة سهل التستري[77] . فهذا الأسلوب إذن أسلوب مدرسة التستري ، وقد تأثر الفارمدي به ، ثم الغزّالي ، حتى محيي الدين بن عربي[78] .

كذلك لم يتخلص الغزّالي من خرافات الصوفية المعتدلين (= غير القائلين

= بين منطق الطير وبين العروج والسلوك والسفر (أصول منطق الطير ، البلاغ ، ٣/ص ٤١ ـ ٤٦) وهذا أمر لم نلحظ فيه شيئاً جاداً كما أوضح في القسم الأول من بحثه ؛ فلاحظ.

(٧١) سر العالمين وكشف ما في الدارين ، النجف ١٣٨٥/ ١٩٦٥ ص ١٠٧ .

(٧٢) من المثير أن نشير إلى أن لفظ (الذكر) ورد في القرآن بكثرة ، (حوب ألفاظ «ذكر» ، أنظر : مصباح الاخوان ، اسطنبول ، ص ١١١ ـ ١١٢) ، لكننا لم نستطع أن نجد ظهوراً في النصوص القرآنية مما له أدنى صلة بالتأويلات الصوفية .

(٧٣) للتفصيلات ، انظر:

Macdonald, D. B. : *The Religious Life and Attitude in Islam*, Chicago , 1909.

وقد نقل عنه نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٥١ ، وانظر ص ٥٢ السطور من ١ ـ ١٥

(٧٤) راجع للتوسع في فهم بدع الصوفية في الذكر ، الشيخ علي محفوظ : الابداع في مضار الابتداع ، ط ٤ ، مصر ، (بلا تاريخ) ص ٢٠٨ وما يليها .

(٧٥) أيضاً ، ص ٢٩٥ .

(٧٦) الرسالة القشيرية ، القاهرة ، ١٣٦٧/ ١٩٤٨ .

(٧٧) Massignon: *Recueil Textes*, pp. 39-42.

كذلك قارن: كوربان ، السهروردي (ضمن شخصيات قلقة في الاسلام)، ص ١١٦ .

(٧٨) بدوي : شخصيات قلقة في الاسلام ، ص ١١٦ .

بالاتحاد والحلول) في أن الله يستجيب لهم كل ما يطلبونه . فهو نفسه طلب من الله أن ينزل المطر كيما « يغتسل به تحت ميزاب »[٧٩] الكعبة ؛ لكن ذلك لم يتحقق[٨٠] .وهذا أمر يشير إلى تأثر الغزّالي بمدرسة التستري بالطريقة التي تلقاها عن الفارمدي ؛ فقد كان البسطامي يطير في الهواء[٨١] ؛ وكان سهل التستري نفسه يستضيف السباع[٨٢] ، مما تأدى بالحلّاج بعد ذلك إلى اعلان خوارقه نتيجة « بصره بالسحر،وفي الحلول الذي كان يدعيه ، وفي شطحاته وكراماته »[٨٣] .

وقد حاول الغزّالي أيضاً أن يصف لنا لذة الاستمتاع بالجنة فلم يجد شبيهاً غير وصف لذة العملية الجنسية للعاجز عن اتيانها[٨٤] ! وهذا أمر خارق آخر وخطير ، ولا يتفق مع مجرى تفكيره العقلي قبل تصوفه ؛ لأن الخوض في اللامحسوس والاستشعار بلذة حسية تناقض ، وهو من شطحات الحلّاج[٨٥].

---

(٧٩) ابن جبير : الرحلة ، بيروت ١٣٨٤/ ١٩٦٤ ص ٩٦ .

(٨٠) أيضا ، ص ٩٦ .

(٨١) أبو نعيم : حلية الأولياء ، القاهرة ١٣٥١/ ١٩٣٢ ، ١٠/ ٣٢ .

(٨٢) القشيري : الرسالة ، ط . صبيح ، ص ١٦٢ .

(٨٣) الشيبي : الصلة ١/ ١٣٢.

(٨٤) سر العالمين وكشف ما في الدارين ، النجف ، ص ١٣١ .

(٨٥) ومن المهم أن نوضح هنا ، « أن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن » (نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص ٧٦) ، ومن هنا يأتي خطأ الحلّاج في اعلانه وكشفه للأسرار في نظر الأشعرية (ماسنيون : المنحنى الشخصي للحلّاج ص ٨٧ - ٨٨)؛ فالحلاج يمثل ذروة هذا الشذوذ وقد فسر السهروردي المقتول ادعاءه « أنا الحق » بأنه أباح « تصرف الأغيار بدمه » (ماسينيون : المنحنى ص ٨٣ ، وأخبار الحلّاج ، ط مصر ، ص ٤٢ - ٤٣). وهذا تطرف في اتيان أقسى الوان التعذيب للجسد والنفس معاً ، حتى لقد تابعه الشبلي في اعتناق فكرة وحدة الشهود ، التي كان الحلّاج ينادي بها (الشيبي : مقدمة ديوان الشبلي ص ٥٠) ، مع تعذيب للنفس عادٍ لا مقارنة بينه وبين عذاب الحلّاج (الصحيح أن ينظر إلى عذاب الحلاّج المصلوب مقارنا بعذاب السيد المسيح) ؛ انظر : (Massignon: *La Passion...*, *Paris, 1922*, *Passin* فالحلاّج، من بين جميع صوفية الاسلام ، قد وصل الذروة في فكراته (ماسينيون: المنحنى ص ٦١ - ٩١ ، خصوصا ص ٨٢)؛ بل تجاوز حد الموت (أيضاً ص ٨٢).

(٥) موقف الغزّالي من الصلة بين الشريعة والتصوف :

وكما ان الغزّالي وقع تحت كل مؤثرات الفارمدي ، وبالتالي مدرسة سهل التستري؛ فقد ذكر أعلام التصوف باجلال كرابعة العدوية و أبي يزيد البسطامي[٨٦]. وربما لعبت مجاهدة البسطامي دوراً مهماً وخطيراً في تعاليم الغزّالي الصوفية[٨٧] ؛ كما تأثر في فهمه للتوبة ، كدرجة من درجات التصوف ، بأبي اسحٰق الآسفرايني[٨٨] ؛ بل كان لأبي طالب المكّي أثر كبير في حله للكثير من معضلات مداركه الصوفية[٨٩]؛ كما ساهم المحاسبي والجنيد في تطوير فهمه للتصوف[٩٠] .

لكنا وجدنا الغزّالي في نقده للصوفية[٩١] رجلاً أراد الحفاظ على الأصول الاسلامية في العقيدة الصوفية ، فوفق بين الفقه والتصوف. ورغم علمنا بنظرته العامة للفقه[٩٢] ؛ لكنه اشتهر بتقريبه بين الشريعة والتصوف الذى ابتعد عنها .

---

(٨٦) منهاج العابدين ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٨٧) أيضاً ، ص ١١ .

(٨٨) أيضاً ، ص ١٦ .

(٨٩) كولد تسيهر :العقيدة والشريعة ص ٣٥٨ ، والعثمان : الدراسات النفسية ص ٣٢، وكوربان : السهروردي ص ١١٦ .

(٩٠) العثمان : الدراسات النفسية ص ٣٢ .

(٩١) أنظر الفصل الخامس، قبل، ص ٩٣ وما يليها

(٩٢) لا يخفى أن الصوفية على العموم كانوا « خصوماً الداء. لجميع الفقهاء » (ميتز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ٣١٣/١) ، ومن المهم أن نشير إلى أن الصوفية كانوا لا يتورعون عن محاربة الفقهاء بشكل ظاهر وعلني كما حدث لأبى عبد الله بن خفيف الصوفي ، المتوفي عام ٣٧١/ ٩٨١ الذى « **كان يوصي الناس بألا يشتغلوا بالعلم ولا يغتروا بكلام الصوفية** » (راجع فى ذلك قول أميدروز Amedroz: *Notes on Some Sufi Lives*, JRAS, 1912, P. 556. وقد نقله ميتز : **الحضارة الاسلامية ٣١٤/١**)؛ **بل كان الصوفية يحتقرون الفقه** وبشكل ملحوظ (قوت **القلوب ، مصر** ١٣١٠ هـ ، ١٤١/١ ، وميتز : المرجع السابق ، ٣١١) .

وفي رأي أحمد أمين أنه سار في ذلك على منوال القشيري[93] . وجوهر ما رآه الغزّالي أنه أراد تخليص العقيدة الصوفية من الكشف الكلي عن الأسرار ، كما حدث للحلاّج ، أو الكشف الجزئي كما حدث للشبلي[94] ، والبسطامي الذي

---

(٩٣) أحمد أمين : المهدي والمهدوية ص ٤٦ .

(٩٤) وتأتي علاقة الشبلي بالحلاّج أنه تابعه بالاعتقاد بفكرة وحدة الشهود (الشيبي : الديوان ص ٥٠) وقلده في إبدال المحب بالمجنون (أيضاً ص ٥٢ - ٥٣) ؛ بل أنه ادعى فيما بعد صلب الحلاّج أنه كان والحلاّج في منزلة واحدة من المحب الالهي . ونكاد نفهم نحن اليوم من دعواه أنه أراد أن يثبت اخلاصه للتصوف ؛ لأن الحلاّج كان يلجأ إلى الاعلان ، بينما الشبلي كان يصمت فلا يدلي بمثل ما أدلى به الحلاّج (Massignon :*Quatre* , *p 19*; *Recueil*, p 78. -

وهذا ما تجده في كشف المحجوب للهجويري ، لنين غراد ، ص ١٩٠ ، وطبقات الصوفية للأنصاري ، ص ٣١٧ ، وقد نقل عنهم الشيبي : ديوان الشبلي ص ٣٣ ، ٥٢ - ٥٣) .

فالشبلي يقول :

«كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً ، الا أنه أظهر وكتمت»	«أنا والحلاج شيء واحد ، فخلصني جنوني ، وأهلكه عقله»

والنص الأول، نقله الدكتور الشيبي في ديوان الشبلي مرتين ، رما اثبتناه في ص ٣٣ ، وهو ما يتفق مع ما ورد عند ماسينيون (قارن Massignon: *Quatre p. 19* وانظر الصلة للشيبي ١/ ٢٦ ، ٢/ ٨٩) وقد ورد في ديوان الشبلي (ص ٥٢) «كنت أنا والحلاّج شيئاً واحداً إلا أنه أعلن وكتمت» .

والنص الثاني ، ديوان الشبلي ص ٥٣ ، وهو ينقل عن كشف المحجوب الهجويري ص ١٩٠ ، وطبقات الصوفية للأنصاري ص ٣١٧. يلاحظ (انظر Massignon: *Recueil*, p. 78)

- ويرد المعنى العام للنصين السابقين في كلام للخضر ، قاله للحلاج عندما مر به « وهو مصلوب فقال له الحلاّج : هذا جزاء أولياء الله ؟ فقال الخضر : نحن كتمنا فسلمنا ، وأنت بحت فمت يا حلاّج » (أخبار الحلاّج ، ط مصر ، ص ٢٠ نقلاً عن المقدسي في كتابه شرح حال الأولياء) . هنا، تقوم علاقة بين الحلاّج والخضر؛ فهما ، في نظر الصوفي ، من الأولياء ، الذين يستطيعون أن يروا الله بقلوبهم (تذكرة الأولياء ١/ ١٣١) . لذلك فالخضر هو الرمز الأعلى للخرقة عند الصوفية (حتى ابن عربي، لأن شيخه ابن جامع الذي ألبسه الخرقة كان قد تسلمها من الخضر نفسه؛ جامي: نفحات الانس، ص ٥٤٧، والصلة ٢/ ١٢١ تعليق). فما هو سر =

توسط سرّه بينهما . فأصل رأي الغزّالي هذا صدوره عن الفقه ؛ لهذا فنحن لا نميل إلى ما يقال عنه انه استنكر الفقه يوماً ؛ فتلك ادعاءات باطلة أيضاً رغم اسهابنا في عرضها غير مرة .

إن الغزّالي تابع المعتدلين من الصوفية ، العاملين بعلم الفقه ، كالجنيد والمحاسبي والخراز الذين كانوا يرون أن «التقية استواء السر والعلانية»[٩٥] ، بعد أن أدركوا أن خير الوسائل للتستر ، هو الفقه . فقد كان الجنيد «يتستر بالفقه»[٩٦] «على مذهب أبي ثور»[٩٧] ، وكان يقيد مذهبه الصوفي «باصول الكتاب والسنة»[٩٨] . وتأتي أهمية الجنيد في فهم تقية الغزّالي ، أن ابن سريج الذي عارض محاكمة الحلّاج أخذ عن الجنيد[٩٩] ، وستصل تلك المتابعة إلى الغزّالي كما مر بنا ، كما لاحظنا الصراع النفسي في الغزّالي نفسه بين منهج الجنيد (الفقيه) وبين الحلّاج الذي أسقط عن نفسه كل رداء للفقه . وان كنا ، أحياناً ، نشك في كثير مما نسب إلى الغزّالي ، لكنا لا نستطيع أن نتصرف بغير احترامه لمحاولاته في ربط الشريعة بالتصوف ، مهما كان السبب الذي دفعه الى ذلك . لا

= خطورة الخضر ، في عالم التصوف؟ ان السراج يخبرنا بأنه قد أخبر عنه الله تعالى بقوله «وعلمناه من لَدُنّا علما» (السراج : اللمع ، ليدن ، ص ١٢٩ ، والصلة للشيبي ١/ ٧٦) . فالخضر اذن هو صاحب العلم اللدني الذي لا يتيسر إلا لمن صعد شوقه إلى العلاء ، كالحلّاج وغيره من الأقطاب الصوفية!

(٩٥) السراج : اللمع ص ٢٣١ ، والصلة ٢/ ٩١ .

(٩٦) الشعراني : الطبقات ١/ ١٠ ، والصلة ٢/ ٨٩ .

(٩٧) الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٢٨٤ هـ ، ص ٢١ ، والصلة ١/ ٤ .

(٩٨) الرسالة القشيرية ص ٢٢ ، والصلة ١/ ٤ .
ومن منهج الجنيد ، أنه : قال «لا يتكلم قط في علم التوحيد الا في قعر بيته بعد أن يغلق أبواب داره ، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه ويقول : أتحبون أن يكذب الناس أولياء الله وخاصته ويرموهم بالكفر والزندقة» ؟ (الشعراني : الطبقات ١/ ١٠ ، والشيبي : الصلة ٢/ ٨٨) .

(٩٩) ابن خلكان ١/ ٣٢٣ .

نستطيع أن ننكــر صفاء منهجه النظري والتطبيقي ، وخلوه من المــواقف اللامعقولة[١٠٠] ، كما حدث لغيره من المتصــوفة نتيجة لتألههم أو نحوه . فلم يقترف الغزّالي الصــوفي ما يجعلنا نشك في صحة دعواه في الربط بين صفاء التصوف وحقيقة الشريعة . لكنا ، مع ذلك كله ، لا نستطيع ، أيضاً ، أن نغض النظر عن تلذذه المستور بسقوطه في أغرب حالة اضطرابية من الشعور بالذنب والشقاء[١٠١] ، ربما لتصوّره بأنه لم يخدم الدين كما يجب ؛ أو انّه خدمه بشكل لا جدوى فيه .

(٦) خاتمــة :

بعد كل ما استعرضناه ، نرى الغزّالي قد تصوف نتيجة جذور عميقة تعود إلى نشأته الأولى ، وتربيته ، وتلمذته على استاذ صوفي . ثم أبعدته رغباتـه في الدنيا ، واذ سقط مريضاً تنبه إلى نداء دفين دعاه إلى قطع العلائق ؛ فتصوف .

وكما لاحظنا أن الحـلّاج كان يشعر بلذة تعذيب نفسه[١٠٢]،وان الشبلي كان يتلذذ بجنونه[١٠٣] ، وان البسطامي كان يتلذذ بهذيانـه[١٠٤] ، نلاحـظ أيضـاً أن الغزّالي كان يتلذذ بشقاء غريب ، رغم أنه كان متفائلاً في منهجه[١٠٥] .

ومرد هذا الشقاء مواقفـه الكثيرة ؛ الفلسـفية ، والـكلامية ، والفقهية ،

---

(١٠٠) ومن غرائب ما يروى عن البسطامي أن أحمد بن خضرويه الـذي اعترف أنـه وصـل ذروة التضحية الصوفية ، فأنكر ذاته ، وقدم زوجته إلى أبي يزيد البسطامي (حلية الأولياء ٤٢/١٠ ، والشيبي : الصلة ٢١٦/٢ - ٢١٧).

(١٠١) فرّوخ ، د . عمر : رجوع الغزّالي إلى اليقين ، ص ٣١٣ .

(١٠٢) ماسينيون ، مادة (الحلاج) في *Encyc. of Islam.*

(١٠٣) ديوان الشبلي ، المقدمة ص ٥٣ ، وقد ادعى الشبلي الجنون بشكل لم يكن « غريباً عن أذكياء المسلمين في أيام المحن » .

(١٠٤) راجع معراج البسطامي ملحق الرسالة القشيرية ، تحقيق علي حسن عبد القادر ص ١٢٩ .

(١٠٥) بل ورث جلال الدين الرومي تفاؤله هذا فيما بعد (نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ٩٣ ، وراجع ديوان شمس تبريز ، نشرة نيكلسون ، كمبردج ١٨٩٨) .

والسياسة. فلقد مارس الغزّالي في نشاطاته المختلفة نواحي متعددة من الكفاءات، كفيلسوف، ومتكلم، وفقيه، وسياسي، وما صاحب ذلك من هموم وأعباء واحباط.

كل ذلك، يجعلنا نرسم منحناه الروحي من نقطة تبدأ بميلاده في بيت رجل فقير صوفي. ثم يرتفع الخط إلى نقطة ثانية تمثلها مرحلة الفتوة عند مربيه الصوفي. ثم يزداد صعود الخط في مرحلة الشباب عند أخذه الطريقة عن الفارمدي الصوفي.

وباجتماع هذه النقاط، ندرك أن العقيدة الصوفية صارت منغرسة في بواطن الغزّالي.لكنما الخط البياني يهبط عند ملازمته للجويني - تلميذاً ومساعداً - ؛ ثم يكاد يختفي كل أثر له، وهو يدرّس في نظامية بغداد، حيث غلب عليه حب الشهرة، بعد ولوجه مختلف المعارك مع المذاهب، والعقائد، والنحل، والفلاسفة، والباطنية بوجه خاص..

ويتذبذب الخط البياني بين الانخفاض والارتفاع في مرحلة الشك، مرحلة التردد بين الحياة الزاهية (التي يمارسها كفقيه) والحياة الكالحة (التي يجب عليه أن يمارسها كصوفي).لكنه أدرك أن الروح في الثانية أسمى من الأولى ؛ فانكبّ يطالع كتب الصوفية بشكل جاد وجديد. ترك بغداد؛ فصعد الخط البياني الى نقطة فيها تتعين مفاهيمه الجديدة التي كتبها في الاحياء. ويتصاعد الخط وهو في مكة، ثم في منارة الاسكندرية، ثم وهو يعظ بمادة الاحياء في بغداد.

ويستوي الخط في علوه، والغزّالي في نيسابور. ثم يصل الذروة، بعد اعتزاله الأخير النهائي في طوس، وملازمته لخانقاه اقامه كي يمارس تصعيده لأفكاره الروحية. فكان يستظل بظلال توبة وشعور بذنب عميق حتى أسلم الروح. وأعطى لمن جاء بعده صورة مثلى للصوفي المسلم الذي آمن بالتصوف ليحقق عطاء التوبة؛ لأن الغزّالي لم يكن يعتقد أن بامكان المسلم الذي يرتكب خطأ أن يحقق توبته بغير التصوف.

لقد كان الغزّالي الإمام شخصيـة؛ اعتبرت كأبرز شخصيـة روحيـة في الاسلام ومن أبقاها أثراً في تطويـر الفكـر الديني . ولقد كان في منحناه العام انسانيـاً ، وطموحاً ، وعاقلاً ، مع كلّ ما تجسـد من شكـوك في انقلابيـاته المتتاليـة . إننا نراه، بحقّ، من أبرز المفكّـرين في الاسـلام، مع ما طرأ من تحوّلات في مواقفه العامة؛ وتلك حالة لم نر نقيضـاً له فيها غير المفكـر ابن الريوندي (من رجال القرن الثالث/ التاسع)، الذي لم يستطع أن ينتهي لغير الايمان بالعقل[١٠٦]، على عكس الغزّالي الذي فحص كل فكـرة بحثاً عن اليقين ، وانتهى إليه عندما تصوف، عن طريق الإيمان بالقلب؛ فابقى العقل في الأرض، وصعد ايمانه الى السماء!

(١٠٦) جاء في الطبعة الأولى، لكتابنا هذا، في هذا الموضع : انّ ابن الريوندي لم ينتهِ لغير الالحاد (!) وكان رأينا ذاك مستنداً الى المشهور عن ابن الريوندي، عندما أعددنا مواد كتابنا لأول مرة فيما بين سنتي ١٩٦٦ ـ ١٩٦٨ ، رجوعاً إلى بول كراوس (يراجع : بدوي، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٧٥ ـ ١٨٨ ؛ وقارن كتابنا: ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة ، المجلد الأول ، بيروت ١٩٧٨ ، ص ٢٥٩ ـ ٣٧٤). ومن الواضح أننا ، الآن ، نذهب الى رأي مخالف في مشكلة عقيدة ابن الريوندي (أنظر كتابنا السابق، ١/ ١٩٨ تعليق) ومواقفه الفكرية من المدارس الفلسفية في عصره على الخصوص (لمزيد من التفصيلات يراجع كتابنا السابق ، المجلد الثاني ، بيروت ١٩٧٩ ، وكتابنا : تاريخ ابن الريوندي الملحد، بيروت ١٩٧٥) وما تعرّض له من التزييف والانتحال في جملة ما نُسِبَ اليه من مذاهب وعقائد وأقوال فصّلنا القول فيها في رسالتنا : *Ibn ar-Riwandî's Kitab Fadîhat al-Mu'tazilah*, **Beirut - Paris, 1975- 1977.**

المُلحَق

ترجمَة الغَزّالى

في

"الطبقات العليّة" لِلواسطي

(١) المقدمة

توجد في مكتبة الدراسات العليا ، في كلية الآداب بجامعة بغداد ، مخطوطة صغيرة تحت عنوان « ترجمة الامام الغزّالي من كتاب الطبقات العلية في مناقب الشافعية» لمحمد بن الحسن؛ برقم (١٢٧)؛ تتألّف من ٨ ورقات (= ١٦ صفحة) ، مقاسها ١١ سم × ١٧ سم ، ٢١ سطراً للصفحة / حوالي ١٣ كلمة للسطر . ذكرها لأول مرة واضعو فهرس مخطوطات المكتبة المذكورة[١] ، فذكروا عنوانها وعدد صفحاتها .

ونص ترجمة الغزّالي يقع بين الورقتين ١ ب و٨ أ . فأمّا الورقة ١ أ ، فقد حملت العنوان ، وفيها رواية عن البخارى ذكرها صاحب المصابيح ؛ بعدها تأتي ٦ سطور بخط مغاير، لما ينصّ عليه ناسخ المخطوطة كلها ، تحتوي على كلام يخلو من نظام النثر ووزن الشعر.[٢]

أمّا الورقة ٨ ب، وهي آخر المخطوط ، فقد كتب أحدهم بخط رديء مقرمط، ننقله كما هو بنصّه:

« ا(حمد) ابن قره علي زادة جلبي بك، مرحوم الواصل الى رحمة ربه الغفور مفتي الانام آملي متوفى بستان زاده [. . . . .] ملازم تاريخي دركه دست خطت له كتب [كلمة غير مقروءة] . ».

---

(١) يراجع : فهرس عناوين المخطوطات العربية في مكتبة الدراسات العليا ، كلية الآداب ـ جامعة بغداد ، إعداد بديعة عبد الرحمن وفاتن عبد الصاحب وحسين العزّاوي، آذار ١٩٧٧ (مكتوب بالآلة الكاتبة) ، الجزء الأول ، ص ٨٨ تسلسل ٤٧٧ .

(٢) أنظر اللوحة الأولى ، بعد، ص ١٦٢ .

جاء تحته بخط مختلف يؤرّخ تملّك المخطوط سنة ٩٩٥ هـ :

« قد وقع ملازمتي من خدمت التزكرة بموجب الفازه السلطانيّي عن قبل حضرت بوستان جلبي زادة أفندي، الأمير بالعسكر المظفّر بروم، أي في أواخر شهر رمضان المبارك من شهور سنة خمس وتسعين وتسعماء [ية]. أحمد».

ويبقى نص ترجمة الغزّالي محدداً بين مطلع الورقة ١ ب ونهاية ٨ أ ، [أي من ص ٢ إلى ١٥ بحسب ترقيم المكتبة] . والنص كله مكتوب بخط فارسي ، دقيق ، جميل ، مضبوط الرسم ، وإن لم يهتم الناسخ أحياناً بضبط مواضع الهمزة ، أو استبدالها بالياء ، أو الكتابة وفق الإملاء القرآني ، أو غير ذلك . ونص الترجمة هذا ، هو النص الكامل لترجمة الامام الغزّالي، مستلاً من أصل كتاب محمد بن الحسن .

المؤلّف هو محمد بن الحسن بن عبد الله الحسيني الواسطي، أبو عبد الله، شمس الدين، (المتوفي سنة ٧٧٦/ ١٣٧٤)؛ المنشيء، العالم الأصولي، الفقيه، الشافعي؛ له مؤلفات[٣]؛ أبرزها كتابه الذي نُقِلَتْ عنه ترجمة الغزّالي، ذلك هو كتاب «الطبقات العلية في مناقب الشافعية»، الذي جمع فيه تراجم مشائخ الشافعية فأضفى عليها ملاحظاته وخلاصة قراءاته لكتب التراجم. ولأصل كتاب «الطبقات العلية في مناقب الشافعية» مخطوطة برقم ٢٥٣ تصوف طلعت، بدار الكتب المصرية ، وتقع ترجمة الغزّالي في الورقات ١٩٣ أ ـ ٢٠٠ أ ، وهي بلا عنوان[٤] والذي يَفْهَم من مقارنتها بالنسخة المرقومة ٧ مجاميع حليم، بدار الكتب المصرية ، وهي معنونة «الطبقات العلية في مناقب الشافعية». كما نجد نسخة كاملة من الكتاب، وقد اختلف عنوانها «المطالب العلية في مناقب الشافعية»، برقم ١٥٢٥ في مكتبة فيض الله ، باسطنبول ، في ١٩٣ ورقة مقاس ١٦ × ٢٢ سم ؛ وقد عرفها بروكلمان [٥] ولها

(٣) يراجع الزركلي ، الاعلام ٦/ ٣١٩.

(٤) ومن هنا قرأها Bouyges مجهولة Anonyme ، (انظر الفصل الأول، هـ ٣٢) وقارن بدوي، ص ٤٧١ تعليق س ٢؛ وقارن قبلها ص ٢٦ س ٦ ـ ٨.

(٥) **Brackelman, *GAL, Supplementbande* II, p. 30**

نسخة ميكروفلم برقم ٨٨٦ في معهد المخطوطات العربية في جامعة الدول العربية . وقد أشار إلى كل ذلك الدكتور عبد الرحمن بدوي [٦] ، عندما نشر قطعة مختارة في ترجمة الغزّالي، تبعاً للطبقات العلية ، نسخة ٧ مجاميع حليم بدار الكتب الورقة ٨٤ أ ـ ب في ذكر غالب مصنفاته [٧] .

ونظير ترجمة الغزّالي هذه، المفردة في مخطوطة مستقلة، ما تشير إليه فهارس بانكيبور؛ فهناك نجد «نسخة أخرى من ترجمة الغزّالي في الطبقات العليّة، بعنوان: رسالة في مناقب الامام الغزّالي» في المجموع رقم ٢٦٢٣ (٧) في بانكيبور [٨] ، تقع في خمس ورقات، ورقة ١١٨ ـ ١٢٢ أ، وهي من تأليف محمد ابن الحسن [٩] .

وواضح مما سبق أن الدكتور بدوي قد نشر القطعة الخاصة بمؤلفات الغزّالي في ترجمته التي وجدها في (الطبقات العلية) ، استكمالاً لعمله في دراسة العنوانات المنسوبة إلى الغزّالي في المصادر القديمة . فترجمة الغزّالي ، إذن ، تنشر هنا لأول مرة ، طالما أن (الطبقات العلية) نفسه لا يزال مخطوطاً بين اسطنبول والقاهرة .

والدافع لهذه النشرة ، أن العناية بالنصوص التي تترجم للغزّالي قد أثمرت فعلاً ، وبلغت ذروتها في مهرجان الغزّالي بدمشق سنة ١٩٦٢ ؛ فآنئذٍ طالعنا الدكتور عبد الرحمن بدوي بـ ١٩ نصاً ألحقها بكتابه عن الغزّالي [١٠] ؛ كما نشر الدكتور عبد الكريم العثمان جملة ١١ نصاً التي ألّف منها كتاباً ؛ [١١] ثم جاء

---

(٦) مؤلفات الغزالي ، ص ٤٧١ تعليق.

(٧) أيضاً ، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٢ .

(٨) مفتاح الكنوز الخفية ١/ ٤٤٧

(٩) فهرس بانكيبور ، ١٣ برقم ٩٥٩.

Bankipore: *Catalogue of the Persian and Arabic Manuscripts in the Oriental Public Library of Bankipore,* **Patna- Calcutta, 1902 sqq, XIII, no 959.**

(١٠) مؤلفات الغزالي ، القاهرة ١٩٦١ ص ٤٧١ ـ ٥٥٠

(١١) سيرة الغزالي ، دمشق ١٩٦٢ ، ص ٤١ ـ ٢٠١.

الدكتور حسين أمين، فسعى إلى مزاوجة ٨ نصوص مختارة من ملاحق بدوي ونصوص العثمان ، فألف من كل مجموعة باقة من الملاحق المكررة ألحقها بكتابه عن الغزّالي.[١٢] وكان من نتيجة هذه الجهود ، أن أصبح في متناول أيدي الباحثين بعض النصوص التي لا زالت مخطوطة ، أو إعادة قراءة النص المخطوط لما قد سبق طبعه من المصادر ؛ كما فعل بحق الدكتور بدوي . ومن ذلك أنه بادر ، لأول مرة، إلى التعريف بشكل موجز بكتاب « الطبقات العلية في مناقب الشافعية » لمحمد بن الحسن الواسطي ؛ بل اعتمده في نشر قائمة مؤلفات الغزّالي .

ومن هذا نعلم أن ترجمة الغزّالي في « الطبقات العلية » لا زالت مجهولة بالنسبة لعموم الباحثين ؛ وهذا عيب كبير في قراءة التراث ؛ فالواسطي لا يقل أهمية عن السبكي ت ٧٧١ وابن الملقن ت ٧٩٠ واليافعي ت٧٦٨ (فهو معاصر لهم جميعاً) وحتى الذهبي ت ٧٤٨ هـ الذي سبقه. وكل هؤلاء من رجال القرن الثامن ، الذي انتعشت فيه مؤلفات الطبقات والتراجم الشافعية بشكل ملحوظ ، كما ترى .

إن دراسة أصول أخبار الغزالي وسيرته في هذه المصادر مجتمعة ، تؤكد أن عبد الغافر بن اسماعيل الفارسي ت ٥٢٩ ، معاصر الغزّالي، الذي عوّل عليه المتأخرون في تدوين سيرته. خصوصاً إذا عرفنا أن ما ذكره عبد الغافر عن الغزّالي كان في كتاب «السياق لتاريخ خراسان»،[١٣] وهو كتاب مفقود، اعتمده ابن عساكر ت ٥٧١ فيما نقل من سيرة الغزّالي في «تاريخ دمشق» و«تبيين كذب المفتري». وعن هذا نقل جمهرة مؤرخي الغزّالي ما نقله هو بالنص عن عبد الغافر وما كتبه هو عن الغزّالي. ومن هنا نجد أنّ مجمل المتأخرين عن ابن عساكر، أما يشيرون إليه أو إلى عبد الغافر فى كتاب «السياق»، كما فعل

---

(١٢) الغزالي ، بغداد ١٩٦٣ ، ص ١١٩ ـ ١٥٨ .

(١٣) قارن: بدوي ، مؤلفات الغزالي ، ص ٥١٧ هـ ١ ؛ والعثمان ، ص ٤١ هـ ١ .

الذهبي[١٤] والسبكي[١٥]؛ فكأن معرفة المتأخرين بعبد الغافر كانت تأتيهم عن ابن عساكر فيما نقله من نصوص مطولة عن كتاب «السياق». فالعثمان كشف لنا بتنظيمه لتراجم الغزّالي، وإفراده ترجمته التي كتبها عبد الغافر، أن هذا الأخير وابن عساكر هي المصدران اللذان يجب أن ترجع إليهما النصوص في ما تواتر من سيرة الغزّالي.

ويبدو أن كتاب «السياق» لم يكن بيد الذهبي، الذي لم ينقل عنه كثيراً، فحسب؛ بل كان بيد السبكي، أيضاً. فاشارتهما للكتاب لا تعنى انهما عوّلا على نقول ابن عساكر. لكن السبكي، نقل نصوصاً طويلة من «السياق»، أصبحت هي الأخرى مادة لمن أتى بعده للإطلاع على ما كتبه عبد الغافر. وهنا يبرز السبكي مصدراً جديداً لروايات كتاب «السياق» مرة، وما ينقله عن ابن عساكر مرة أخرى. ولأجل كل هذا؛ نلاحظ العمل الفني الذي قام به العثمان عندما أفرد نص ترجمة الغزّالي في كتاب «السياق» نقلاً عن السبكي[١٦]، وليس عن ابن عساكر الذي اعتمد كتابه «تبيين كذب المفتري» ونقل عنه ترجمة الغزّالي كاملة[١٧]، ولكنه حذف ما نقله ابن عساكر عن عبد الغافر في «السياق»[١٨] كأنه يعتبر قراءة السبكي أسلم من قراءة ابن عساكر.

ووفق هذا المنظور، نرى المنزلة الكبيرة التي يحتلها عبد الغافر في كتابة السيرة الأولى للغزّالي ومشاركة ابن عساكر له هذه المسألة؛ كما لم نجد أهميّة من بعدهما، لغير السبكي الذي استطاع أن يقدم لنا ترجمة شاملة للغزّالي، حتى

---

(١٤) سير اعلام النبلاء، مخطوط بدار الكتب المصرية، ينقل عنه، العثمان: سيرة الغزالي، ص ٧٠ س ١٠؛ وقارن حسين أمين، الغزالي، ص ١٤٣ س ١٠.

(١٥) طبقات الشافعية، ٤/ ٢٥٥ س ٣ من أسفل.

(١٦) أنظر: العثمان، سيرة الغزالي، ص ٤١ هـ١؛ لاحظ قوله: «والكلام مأخوذ من الطبقات الكبرى للسبكي».

(١٧) قارن، أيضاً، ص ٤٩ ـ ٥٨.

(١٨) أيضاً، ص ٤٩ هـ ٢؛ فهو يحيل إلى ص ٤٢ ـ ٤٧ من كتابه حيث نجد نص ترجمة الغزّالي لعبد الغافر في «السياق»، نقلاً عن السبكي.

زمان الزبيدي»[19] .

لكن قراءة نقدية لترجمة الغزّالي في كتاب «الطبقات العلية في مناقب الشافعية» تُلْغي مثل هذه الأهمية التي احتلها السبكي حتى ظهور الزبيدي! فمعاصره محمد بن الحسن الواسطي استطاع أن يقدم لنا ترجمة للغزّالي جاءت شاملة أيضاً. وفيها نلاحظ التقاء مصادر السبكي ؛ وهي: عبد الغافر، ابن عساكر، الذهبي. وإذا كان لأسلوب السبكي ، في عرضه أخبار الغزّالي ، ما يبرهن على مدى إعجابه بأبي حامد؛ فان أسلوب الواسطي لا يقل عن ذلك درجة ، بل نجده يمثّل تطرّفاً بازاء طريقة الذهبي في معالجة أخبار الغزّالي .

ومن مقارنة النصوص المنشورة، للآن ، في ترجمة الغزّالي ، في المصادر القديمة أو نقلاً عنها، نجد أن لترجمة الغزّالي عند الواسطي من القوة والتأثير بحيث ترتفع إلى درجة أكثر من النظر اليه وفحصه من بعيد. وهو على هذا الإعتبار لا يقل أهمية عن معاصره السبكي؛ بل ان الضرورة، في غير هذا الموضع، تقتضينا مراجعة دقيقة لموازنة ترجمة الغزّالي بين السبكي والواسطي.

وخلال إعدادي هذه الترجمة للنشر ، لم يتيّسر لي الإطلاع على مخطوطات القاهرة واسطنبول وبانكيبور ؛ فلقد استعظت عن ذلك ، بمقارنة النص بابن عساكر[20] فيما ينقل عن عبد الغافر، وما أضافه هو، وما اتفق مع السابقين على الواسطي ، والذهبي بوجه خاص ، معتمداً على كتاب العثمان في أول الترجمة ، وعلى بدوي في القطعة المختارة من ترجمة الغزّالي للواسطي بخصوص مؤلفاته ؛ وما كان غير هذا أو ذاك ؛ فهو عند ابن عساكر بلا أدنى ريب ، أو من استخلاصات الواسطي .

والأهمية التي أراها في نشر هذا النص ، تكمن في قراءته ومقارنة. توثيقه بالمصادر السابقة عليه ، وموازنته بقراءات السبكي ؛ فهو مصدر مهم آخر

---

(19) يراجع كتابه: اتحاف السادة المتقين في شرح أسرار إحياء علوم الدين، القاهرة ١٣١١ هـ ، المقدمة .

(20) يراجع كتابه: تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الأشعري، دمشق ١٣٤٧ هـ .

يضاف إلى باقة المصادر المتيسرة بأيدينا عن الغزّالي ؛ قصدت من نشره استكمال خط ملاحقة الأصول المفقودة لترجمة الغزّالي عند عبد الغافر في «السياق»، من جهة؛ وقراءة جديدة، أحياناً، لمواضع في نصوص ابن عساكر تحتاج من الباحثين الذين يهتمون بنشر كتاب « التبيين » مرة أخرى ، أن يلتفتوا إليها . فالواسطي، كالسبكي، كان يقرأ في «السياق» لعبد الغافر، ويطالع في «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر، ويمزج بينهما وبين ما يراه؛ لذلك جاءت كتابته لترجمة الغزّالي ذات نكهة خاصة، لا نجدها إلاّ في كتاب الإتحاف للزبيدي الذي عنده انتهت كل الإتجاهات في كتابة سيرة وأخبار الغزالي!.

بيروت ٢٣/ ٨/ ١٩٨٠

الدكتور عبد الأمير الأعسم

صورة المخطوط



يصف لبه حا صالبان منها ويعلمون في شهد نحلة
ويعتزل لاكل الشليظا ويحتمي ثلاث اسباع بتكميل عدة
فيرجع من اهل الذكا محافظا على حفظ قران وطيب تلاوة
ومن عنده وجه مليح ومبدع ولكن تبدل بعد ذاك بصفرة
بدق زنجبيل في نصوح معتق ويبقى له يكسى جمال الحمرة
وهذا مقالي والصلاة على النبي محمد المبعوث الى خير امة

الصفحة الأولى من المخطوط، رقم ١٢٧
كلية الآداب بجامعة بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم وحسبنا الله ونعم الوكيل قال الفقير
الى الله تعالى محمد بن حسن عفا الله عنهما في كتابه الطبقات العلية في مناقب
الشافعية ومنهم [illegible] القايم على راس الخمسماية
المبشر به في الحديث ذكره الحافظ ابو القاسم بن عساكر قال
ابو الحسن عبد الغافر بن اسمعيل الفارسي في كتابه قال محمد ابو حامد
الغزالي حجة الاسلام والمسلمين امام ائمة الدين من لم تر العيون
مثله لسانا وبيانا ونطقا وخاطرا وذكاء وطبعا شدا طرفا في صباه بطوس
من الفقه على الامام احمد الراذكاني ثم قدم نيسابور مختلفا الى
درس امام الحرمين في طائفة من الشبان من طوس وجد واجتهد حتى
تخرج عن مدة قريبة وبذ الاقران وحمل القرآن وصار انظر
اهل زمانه وواحد اقرانه في ايام امام الحرمين وكان الطلبة
يستفيدون منه ويدرس لهم ويرشدهم ويجتهد في نفسه وبلغ
الامر به الى ان اخذ في التصنيف في حيوة الامام وكان الامام مع علو
درجته وسمو عبارته وسرعة جريه في النطق والكلام لا يصغي نظره
الى الغزالي سرا لانافه عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع ولا يطيب
له تصديه للتصنيف وان كان متخرجا به منتسبا اليه كما لا يخفى من
طبع البشر ولكنه يظهر التبجح والاعتداد بمكانه ظاهرا خلاف
ما يضمره ثم بقي كذلك الى انقضاء ايام الامام فخرج من نيسابور
وصار الى المعسكر واحتل من مجلس نظام الملك الوزير محل القبول
واقبل عليه الصاحب لعلو درجته وظهور اسمه وحسن مناظرته وجري
عبارته وكانت تلك الحضرة محط رحال العلماء ومقصد الائمة والفصحاء فوقعت

أول ترجمة الغـزّالي، الورقة [1b]

حتى تحليت بالواردات فرأيت الله سبحانه وتعالى في المنام فقال لي يا عبدي
محمد الغزالي لا تتوقف في كرامات أوليائي فإني أنا الله القادر على كل شيء وعليك
بصحبة أقوام جعلتهم في أرضي محل نظري باعوا الدارين بحبي فقلت بعزتك
وجلالك إلا أذقتني برد حسن الظن بهم فقال فقد فعلت ذلك والقاطع بينك
وبينهم تشاغلك بحب الدنيا فاخرج منها مختارا قبل أن تخرج منها صاغرا فقد
أفضت عليك نورا من جوار قدسي فقم وقل فاستيقظت فرحا مسرورا
وجئت إلى الشيخ يوسف النساج فقصصت عليه المنام فتبسم وقال
يا أبا حامد هذه ألواحنا في البداية محوناها فإن صحبتني سيكحل بصيرتك
بإثمد التأييد إن شاء الله عز وجل حتى ترى العرش ومن حوله ثم لا ترضى
بذلك حتى تشاهد ما لا تدركه الأبصار فتصفو من كدر طبعك
وترقى على طور عقلك وتسمع الخطاب من الله تعالى لموسى صلعم بأني
أني أنا الله رب العالمين وقال الإمام فخر الدين الرازي قدس الله روحه
كان الله عز وجل جمع العلوم في قبة وأطلع عليها حجة الإسلام الغزالي عليها
رحمه الله روي بخبر صحيح أن زين الدين أبا بكر الأيابادي كوشف له أن
النبي قد قامت والأنبياء والأولياء كلهم حاضرون من الأولين والآخرين
فجاء موسى إلى محمد عليهما السلام وقال يا محمد أنت قلت علماء أمتي كأنبياء بني
إسرائيل فقال نعم فالتفت النبي عليه السلام إلى يمينه فوقع نظره عليه السلام
إلى محمد الغزالي رحمه فناداه فلما جاء إليهما قال الرسول عليه السلام هذا منهم
فسأله موسى عليه السلام سبعين مسألة فأجابه وصدق موسى محمدا عليه السلام
فقال ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو تراه مضحوك لا نظير له في الأصحاب
ولا عديل له في الأمة رضوان الله عليه وعلى جميع المؤمنين أجمعين

آخر النص، الورقة [8a]

الصفحة الأخيرة من المخطوط، الورقة [8b]

الصفحة الأولى من المخطوط، رقم ١٢٧
كلية الآداب بجامعة بغداد

(٢) صورة المخطوط

أول ترجمة الغزّالي، الورقة [١٦]

آخر النصّ، الورقة [$8a$]

الصفحة الأخيرة من المخطوط، الورقة [$8b$]

الرموز:

(١) الأصل = مخطوطة (١٢٧) بكلية الآداب ـ جامعة بغداد.

(٢) عبد الغافر = السياق لتاريخ نيسابور [بنقل ابن عساكر، وبنقل السبكي].

(٣) ابن عساكر = تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الأمام الأشعري.

(٤) الذهبي = سير أعلام النبلاء .

(٥) السبكي = طبقات الشافعية الكبرى.

(٦) بدوي = مؤلفات الغزّالي.

(٧) العثمان = سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه.

(٨) ⟨ . . . . ⟩ زيادة نقترحها.

(٩) [. . . .] ما نقترح حذفه.

(١٠) (. . . .) حصر أرقام صفحات المخطوطة.

﴿ النّصّ ﴾

(F. 1b)

بسم الله الرحمن الرحيم
وحسبنا الله ، ونعم الوكيل .

قال الفقير الى الله تعالى ، محمد بن حسن ، عفا الله عنهما ، في كتابه « الطبقات العلية في مناقب الشافعية » :

ومنهم حجّة الإسلام الغزّالي ، رضي الله عنه[1] ، القائم على رأس الخمسمائة ، المبشرّ به في الحديث .

قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر: أخبرنا أبو الحسن عبد الغافر بن اسماعيل الفارسي في كتابه[2] ؛ قال:[3]

محمد[4] ، أبو حامد ، الغزّالي ؛ حجّة الاسلام والمسلمين ، إمام أئمة[5] الدين ؛ مَنْ لم ترَ العيون مثله لساناً ، وبياناً ، ونطقاً ، وخاطراً ، وذكاءً ، وطبعاً .

أخذ[6] ، طرفاً من صباه بطوس ، من الفقه عن الإمام أحمد

(١) في الأصل : رضع.
(٢) كتاب السياق لتاريخ نيسابور ، ذكره السبكي (طبقات الشافعية ، ٤/ ٢٥٥ س ٣ من أسفل) ؛ قارن : بدوي ، مؤلفات الغزّالي ، ص ٥١٧ هـ ١ ؛ والعثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٤١ هـ ١.
(٣) من هنا يبدأ نقل ابن عساكر عن عبد الغافر ؛ انظر : العثمان ؛، سيرة الغزّالي ، ص ٤١ وما يلي ، نقلاً عن السبكي ؛ فلاحظ.
(٤) ابن عساكر : محمد بن محمد بن محمد.
(٥) في الأصل : ايمة.
(٦) في الأصل : فبدأ ؛ ابن عساكر : فأخذ.

الراذكاني [٧] . ثم قدم نيسابور مختلفاً إلى درس إمام الحرمين في طائفة[٨] من الشبّان في طوس . وجدّ واجتهد حتى تخرّج[٩] عن مدة قريبة ، وبزّ الأقران ، وحمل القرآن ؛ وصار أنظر أهل زمانه ، وأوحد[١٠] أقرانه في أيام إمام الحرمين .

وكان الطلبة يستفيدون منه ، ويدرس لهم ، ويرشدهم ، ويجتهد في نفسه . وبلغ الأمر به إلى أن أخذ في التصنيف في حياة الإمام[١١] . وكان الإمام ، مع علو درجته ، وسمو عبارته ، وسرعة جريه[١٢] في النطق والكلام ؛ لا يصفّي[١٣] نظره إلى الغزّالي سرّاً ، لإبائه[١٤] عليه في سرعة العبارة[١٥] وقوة الطبع ؛ ولا يطيب له تصدّيه للتصنيف[١٦] ، وإن كان متخرجاً به ، منتسباً إليه ، كما لا يخفى من طبع البشر! ولكنه يظهر التبجّح[١٧] به [١٨] ، والإعتداد بمكانه ظاهراً خلاف ما يضمره .

ثم بقي كذلك إلى إنقضاء أيام الإمام ؛ فخرج من نيسابور ، وصار الى العسكر [١٩]. واحتلّ من مجلس[٢٠] نظام الملك ، الوزير[٢١] ، محل القبول . وأقبل عليه الصاحب لعلو درجته ، وظهور اسمه ، وحسن مناظرته ،

---

(٧) في الأصل : الأحمد الراذكاني ؛ ابن عساكر : أحمد الرادكاني.
(٨) في الأصل : طانعه ؛ والقراءة عن ابن عساكر.
(٩) ابن عساكر : تخرج .
(١٠) في الأصل: وواحد؛ والتصحيح تبعاً لابن عساكر.
(١١) في حياة الامام؛ زيادة في الأصل على ابن عساكر.
(١٢) في الأصل: سرعت جرءته ؛ والقراءة لابن عساكر.
(١٣) في الأصل: لا يُصْغي ؛ والتصحيح عن ابن عساكر.
(١٤) في الأصل: ولا نافيا ؛ والتصحيح عن ابن عساكر .
(١٥) ابن عساكر: العبادة؛ ولا يستقيم.
(١٦) ابن عساكر : للتصانيف ؛ والأصل أصوب.
(١٧) في الأصل : التحج(؟)؛ والتصويب من ابن عساكر.
(١٨) به ؛ زيادة من ابن عساكر .
(١٩) في الأصل : المعسكر ؛ والتصحيح عن ابن عساكر .
(٢٠) مجلس؛ ناقص عند ابن عساكر.
(٢١) الوزير ؛ ناقص عند ابن عساكر.

وجري[٢٢] عبارته . وكانت تلك الحضرة محطّ رحال العلماء ، ومقصد الأئمة[٢٣] والفصحاء[٢٤] ؛ فوقعت (F.2a) للغزّالي ، رحمه الله ،[٢٥] اتفاقات حسنة من الإحتكاك بالأئمة[٢٦] ، وملاقاة الخصوم اللّد ، ومناظرة الفحول ، ومناقدة[٢٧] الكبار . فظهر[٢٨] اسمه في الآفاق ، وارتفق بذلك أكمل الإرتفاق ؛ حتى أدّت به الحال إلى أن رسم للمصير إلى بغداد للقيام بتدريس المدرسة الميمونة النظامية بها . فصار إليها ، وأعجب الكلّ بتدريسه[٢٩] ومناظرته ؛ وما لقي[٣٠] مثل نفسه . وصار ، بعد إمامة خراسان ، إمام العراق .

ثم نظر في علم الأصول ، وكان قد أحكمها ؛ فصنّف فيه[٣١] تصانيف . وجدّد المذهب[٣٢] في الفقه ؛ فصنّف فيه التصانيف . وسبك الخلاف ؛ فحرّر أيضاً فيه[٣٣] تصانيف وعلت حشمته [ودرجته] في بغداد ؛ حتى كانت تغلب حشمة[٣٤] الأكابر والأمراء ودار الخلافة .

فانقلب الأمر من وجه آخر . وظهر عليه ، بعد مطالعة العلوم الدقيقة وممارسة[٣٥] الكتب المصنّفة فيها ، أنّه سلك طريق التزهّد[٣٦] والتألّه ،

---

(٢٢) في الأصل : جرى ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٢٣) في الأصل : الائم ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٢٤) في الأصل : الفصحا ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٢٥) رحمه الله : ناقص عند ابن عساكر.
(٢٦) في الأصل : الإختلاطاة بالأيمة ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٢٧) في الأصل : مناقرة ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٢٨) ابن عساكر : وظهر .
(٢٩) ابن عساكر : تدريسه .
(٣٠) في الأصل : لقى ؛ ولعلها : بقي ؛ والتصحيح من ابن عساكر.
(٣١) في الأصل : منه ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٣٢) الشافعي .
(٣٣) ابن عساكر : فجدد فيه أيضاً.
(٣٤) في الأصل : كان يغلب حشمته ؛ انظر بعد ص ١٧٨ س ٣ - ٤.
(٣٥) في الأصل : ممارسته ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٣٦) ابن عساكر : وسلك طريق الزهد.

وطرح[٣٧] الحشمة ، وترك[٣٨] ما نال من الدرجة . وأخذ في الإشتغال[٣٩] بأسباب التقوى وزاد الآخرة ؛ فخرج على ما[٤٠] كان فيه . وقَصَدَ بيت الله ، عزّ وجل ؛[٤١] وحجّ ، ثم دَخَلَ الشام ، وأقام في تلك الديار قريباً من عشر سنين يطوف ويزور المشاهد المعظمة.

وأخذ في التصانيف المشهورة ، التي لم يسبق اليها ، مثل « إحياء علوم الدين » ، والكتب[٤٢] المختصرة منه[٤٣]، مثل « الأربعين» ؛ وغيرها من الرسائل التي مَنْ تأمّلها ، علم محل الرجل من فنون العلم.

وأخذ في مجاهدة النفس ، وتغيير[٤٤] الأخلاق ، وتحسين الشمائل ، وتهذيب المعاش. فانقلب شيطانُ الرعونة ، وطَلَبُ الرئاسة[٤٥]والجاه .والتخلّق بالأخلاق الذميمة ؛ إلى سكون[٤٦] النفس ، وكرم الأخلاق ، والفراغ عن الرسوم والترّهات[٤٧] ، والتزيي[٤٨] بزي الصالحين . وقَصرَ الأمل ، ووَقْف الأوقات ، على هداية الخلق[٤٩] ودعائهم (F. 2b) إلى ما يعنيهم من أمر الآخرة ، وتبغيض الدنيا والعروض عنها وعدم الإشتغال[٥٠] بها على السالكين بها ، والإستعداد للرحيل إلى الدار الباقية ، والإنقياد لكل[٥١] من يتوسّم فيه ،

(٣٧) ابن عساكر : ترك.
(٣٨) ابن عساكر : طرح.
(٣٩) ناقصة عند ابن عساكر: من الدرجة للإشتغال الخ (كذا).
(٤٠) ابن عساكر : فخرج عمّا.
(٤١) عزّ وجل ؛ زيادة في الأصل على ابن عساكر.
(٤٢) ابن عساكر : لكتب.
(٤٣) منه ؛ زيادة من ابن عساكر.
(٤٤) ابن عساكر : تدبير.
(٤٥) في الأصل وابن عساكر : الرياسة.
(٤٦) في الأصل : مكون ؛ والتصحيح عن ابن عساكر.
(٤٧) ابن عساكر : الترتيبات .
(٤٨) ابن عساكر : تزيا .
(٤٩) في الأصل : الحلق ؛ والقراءة لابن عساكر .
(٥٠) ناقصة عند ابن عساكر: تبغيض الدنيا والإشتغال. . . الخ (كذا).
(٥١) ابن عساكر : بكل .

أو يشتم منه رائحة المعرفة و[٥٢] التيقّظ لشيء[٥٣] من أنوار[٥٤] المشاهدة ؛ حتى مرن على ذلك ولان .

ثم عاد إلى وطنه ، لازماً بيته ، مشتغلاً بالتفكير ، ملازماً للوقت ، مقصوداً تقياً[٥٥] وذخراً للقلوب و[٥٦] لكل من يقصده ويدخل عليه ؛ إلى أن أتى على ذلك مدة . وظهرت التصانيف وفشت الكتب ؛ ولم تَبْدُ في أيامه مناقضة لما كان فيه ، ولا اعتراض لأحد على ما آثره[٥٧] . حتى إنتهت نوبة الوزارة الى الأجَلّ فخر الملك ، جمال الشهداء تغمده الله برحمته ، وتزيّنت خراسان بحشمته ودولته .

وقد سمع (فخر الملك) وتحقق بمكان الغزّالي ودرجته وكمال فضله وحالته وصفاء عقيدته ونقاء[٥٨] سيرته[٥٩] . فتبرّك[٦٠] به ، وحضره ، وسمع كلامه ؛ فاستدعى منه أن لا يُبْقي أنفاسه وفوائده[٦١] في الإقتراح ؛ إلى أن أجاب الى الخروج وحمل إلى نيسابور ؛ وكان الليث غائباً[٦٢] عن عرينه ، والأمر خافياً في مستور قضاء الله ومكنونه . فأشير عليه بالتدريس في المدرسة الميمونة[٦٤]

(٥٢) ابن عساكر : المعونة أو .
(٥٣) ابن عساكر : بشيء .
(٥٤) في الأصل : أبوار ؛ والتصحيح عن ابن عساكر.
(٥٥) تقياً ؛ ناقص عند ابن عساكر.
(٥٦) الواو ؛ ناقص عند ابن عساكر.
(٥٧) ابن عساكر : أمره .
(٥٨) نقاء ؛ ناقص عند ابن عساكر.
(٥٩) ابن عساكر: معاشرته.
(٦٠) في الأصل: فيتبرك؛ والقراءة لابن عساكر.
(٦١) في الأصل : فائدة ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٦٢) ابن عساكر : شدد.
(٦٣) غائباً ؛ غائبا (غير منقوطة) ؛ والقراءة لابن عساكر.
(٦٤) في الأصل : الميمونية ؛ والقراءة لابن عساكر.

النظامية بها[٦٥]، عمّرها الله ؛ فلم يجد بدّاً من الإذعان لمولاه[٦٦]. وقوي[٦٧] بإظهار ما اشتغل به هداية الشراة[٦٨]، وإفادة القاصدين؛ دون الرجوع[٦٩] إلى ما إنخلع[٧٠] عنه، وتحرّر عن رقّه من طلب الجاه ومماراة[٧١] الأقران ، ومكابرة المعاندين. وكم قرع عصاه[٧٢] بالخلاف والوقوع فيه ، والطعن فيما يذرُه ويأتيه[٧٣] ، والسعاية[٧٤] به[٧٥] ، والتشنيع عليه؛ فما تأثّر به، ولا اشتغل بجواب الطاعنين ، ولا أظهر استيحاشاً بغميزة[٧٦] المخالطين[٧٧].

ولقد زرتُهُ مراراً ؛ وما كنتُ أحدس[٧٨] في[٧٩] نفسي ، مع[٨٠] ما عهدته في سالف الزمان عليه من الإغترار[٨١] ، بما رزق من البسط[٨٢] في النطق (F 3 a) . والخاطر والعبارة وطلب الجاه والعلو في المنزلة ؛ أنه صار على الضدّ ، وتصفّى[٨٣] عن تلك الكدورات .وكنتُ، أظنّ أنّه متلفّع بجلباب التكلّف ،

---

(٦٥) بها ؛ كذا زائدة في الأصل وابن عساكر ، ولا تستقيم ، إلاّ إذ قرنت بنيسابور ؛ فلاحظ .

(٦٦) في الأصل: للولاة ؛ ولا تستقيم ؛ وقراءة ابن عساكر تعود إلى فخر الملك .

(٦٧) ابن عساكر : نوى.

(٦٨) ابن عساكر : الشداة .

(٦٩) الرجوع ؛ (الرجو) في السطر ، و(ع) أضيفت في الهامش.

(٧٠) في الأصل : انحلع ؛ والقراءة لابن عساكر .

(٧١) في الأصل : ممارات ؛ والقراءة لابن عساكر.

(٧٢) عصاه ؛ زيادة من ابن عساكر .

(٧٣) في الأصل : فما ندره ومايته؛ والقراءة لابن عساكر.

(٧٤) في الأصل : التيعاية ؛ والتصحيح من ابن عساكر.

(٧٥) به ؛ زيادة من ابن عساكر.

(٧٦) في الأصل ؛ بغميرة ؛ والقراءة لابن عساكر .

(٧٧) في الأصل : المخلصين ؛ وابن عساكر : المخلطين .

(٧٨) ابن عساكر: أحدث.

(٧٩) في ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(٨٠) مع ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(٨١) عليه من الاغترار؛ في الأصل ؛ تبعاً لابن عساكر في الموضع : ... عليه من الزعارة ، وإيحاش الناس ، والنظر إليهم بعين الإزدراء ، والإستخفاف بهم ،كبراً وخيلاء واغتراراً . .

(٨٢) ابن عساكر : البسطة .

(٨٣) في الأصل : يصغي ؛ والقراءة لابن عساكر.

مُتَيَّمٌ[٨٤] بما صار إليه[٨٥] . فتحقّقتُ ، بعد التروي[٨٦] والتنقير ، أنّ الأمر على خلاف المظنون ؛ وأنّ الرجل أدركته العناية الأزلية[٨٧] ، فأفاق من[٨٨] الجنون!

وحكى لنا في ليالٍ[٨٩] كيفية أحواله من إبتداء ما ظهر له سلوك طريق التألّه ، وغلبة الحال عليه ؛ بعد تبحره في العلوم ، واستطالته على الكلّ بكلامه ، والإستعداد الذي خصه الله تعالى[٩٠] به في تحصيل أنواع العلوم ، وتمكّنه من البحث والنظر ؛ حتى تبرّم من الإشتغال بالعلوم الغريبة[٩١] عن المعاملة ، وتفكّر في العاقبة وما يجدي وما[٩٢] ينفع في الآخرة . فابتدأ[٩٣] بصحبة الفارمدي ؛ وأخذ منه استفتاح الطريقة ؛ وإمتثل ما كان يشير به عليه من القيام بوظائف العبادات ، والإمعان في النوافل ، والإكثار منها[٩٤] ، واستدامة الأذكار والجد والإجتهاد طلباً للنجاة ؛ إلى أن جاز تلك العقبات ، وتكلّف تلك المشاق ، وما تحصّل[٩٥] على ما كان يطلبه من مقصوده .

ثم حكى أنّه راجع العلوم ؛ وخاض في الفنون . وعاود الجدّ والإجتهاد في كتب العلوم الدقيقة ؛ والتقى بأربابها ،[٩٦] حتى انفتح له أبوابها . وبقي مدة في الوقائع وتكافؤ[٩٧] الأدلّة وأطراف المسائل .

---

(٨٤) في الاصل : ميمسن ؛ وابن عساكر: متيمن ؛ (كذا!) .
(٨٥) أي: ذهب عقله وفسد بما آل اليه من التيّم في الحال (!) ؛ أنظر القاموس .
(٨٦) في الأصل : المسير ؛ والقراءة لابن عساكر .
(٨٧) أدركته العناية الأزلية ؛ ناقص عند ابن عساكر .
(٨٨) ابن عساكر : أفاق بعد .
(٨٩) في الأصل: ليل ؛ والتصحيح عن ابن عساكر .
(٩٠) تعالى ؛ ناقص عند ابن عساكر .
(٩١) في الأصل : العربية ؛ والتصحيح عن ابن عساكر .
(٩٢) ما ؛ زيادة من ابن عساكر .
(٩٣) في الأصل : ابتداء ؛ والقراءة لابن عساكر .
(٩٤) والإكثار منها ؛ ناقص عند ابن عساكر .
(٩٥) في الأصل : يحصل ؛ والقراءة لابن عساكر .
(٩٦) ابن عساكر ؛ واقتضى تأويلها ؛ والقراءة غير سليمة .
(٩٧) في الأصل: مكافى ؛ والقراءة لابن عساكر .

ثم حكى أنّه فُتح عليه بابٌ من الخوف ، بحيث شغله عن كل شيء ؛ وحمله على الأعراض عما سواه ، سبحانه وتعالى[٩٨] ، حتى سهل له[٩٩] ذلك . وهكذا [هكذا] إلى أن ارتاض كل الرياضة ؛ وظهرت له الحقائق ، وصار ما كُنّا نظنّ به ناموساً[١٠٠] وتخلقاً ، طبعاً وتحققاً . وانّ ذلك أثر[١٠١] السعادة المقدّرة له من الله عزّ وجلّ.[١٠٢]

ثم سألناه عن كيفية رغبته في الخروج من بيته ، والرجوع إلى ما دُعيَ[١٠٣] اليه من أمر نيسابور[١٠٤] ؛ فقال ، معتذراً عنه : ما كنتُ (F.3b) أجوّز في ديني أن[١٠٥] أقف عن الدعوة ومنفعة الطالبين بالإفادة ؛ وقد حقّ عليّ أن أبوح بالحقّ ، وأنْطِق[١٠٦] به ، وأدعو إليه .

وكان صادقاً في ذلك. ثم تَرَكَ ذلك قبل أن يُترك ؛ وعاد إلى بيته . واتخذ في جواره مدرسة لطلبة العلم ، وخانقاه للصوفية . وكان وزّع أوقاته على وظائف الحاضرين[١٠٧] من ختم القرآن ، ومجالسة[١٠٨] أهل القلوب ، والقعود للتدريس ؛ بحيث لا تخلو[١٠٩] لحظة من لحظاته ولحظات مَنْ معه من فائدة . إلى أن أصابه عين الزمان ، وضنّت[١١٠] به الأيام على أهل عصره ؛ فنقله الله عز

(٩٨) سبحانه وتعالى ؛ ناقص عند ابن عساكر .
(٩٩) له ؛ ناقص عند ابن عساكر.
(١٠٠) ابن عساكر : تمرساً ؛ ولعلّه أصح من الأصل.
(١٠١) في الأصل : نشر ؛ والقراءة لابن عساكر.
(١٠٢) عزّ وجل ؛ ناقص عند ابن عساكر.
(١٠٣) في الأصل : دعى ؛ وابن عساكر : دعي.
(١٠٤) في الأصل : النيسابور ؛ والقراءة لابن عساكر.
(١٠٥) ابن عساكر : ديني إلى أن .
(١٠٦) في الأصل : انطلق ؛ وتصحيح القراءة من ابن عساكر .
(١٠٧) في الأصل: الحاصرين ؛ وتصحيح القراءة من ابن عساكر.
(١٠٨) في الأصل: مجالته ؛ والقراءة لابن عساكر.
(١٠٩) في الأصل : لايح ؛ ولا معنى لها ، وقد حاول الناسخ تصويبها فلم يفعل ؛ والقراءة في النص لابن عساكر .
(١١٠) في الأصل : ضنّ ؛ والقراءة لابن عساكر.

وجل ،[111] الى كريم جواره ، بعد مقاساة أنواع من التقصّد والمناوأة[112] من الخصوم ، والسعي به إلى الملوك . وكفاه الله ، تعالى،[113] وحفظه وصانه من[114] أن تنوشه أيدي النكبات[115] ، أو أن ينهتك ستر دينه بشيء من الزلاّت .

وكانت[116] خاتمة أمره : إقباله على حديث المصطفى ، صلىّ الله عليه وسلم،[117] ومجالسة أهله ، ومطالعة الصحيحين ، البخاري ومسلم ، اللذين هما حجّة الإسلام . ولو عاش، لسبق[118] الكلَّ في ذلك الفنّ بيسيرٍ من الأيام يستفرغه في تحصيله . ولا شكَّ أنّه سمع الأحاديث في الأيام الماضية ، واشتغل في آخر[119] عمره بسماعها.[120] ولم تتفق [121] له الرواية ؛ ولا ضرر ؛ فانّ [122] فيما خلّفه من الكتب المصنّفة في الأصول والفروع ، وسائر الأنواع ، يخُلّد[123] ذكره ، ويقرّر[124] عند المطالعين[125] المستفيدين منها أنّه لم يخُلّف مثله بعد [قط][126]

---

(١١١) الله عز وجل ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(١١٢) في الأصل : القصد والمناداة ؛ ولا يستقيم ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١١٣) تعالى ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(١١٤) في الأصل : عن ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١١٥) ابن عساكر : المنكيات (= المنكثات)؟

(١١٦) في الأصل : كان ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١١٧) في الأصل : صلعم ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١١٨) في الأصل : تسبق ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١١٩) ابن عساكر : بآخر.

(١٢٠) في الأصل : بسماعه ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١٢١) في الأصل : يتفق ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١٢٢) فانّ ؛ ناقص عند ابن عساكر. .

(١٢٣) في الأصل : بحلد (بلا نقاط) ؛ وابن عساكر : تخلد .

(١٢٤) ابن عساكر : تقرر .

(١٢٥) في الأصل : المطالعين المصنفة.

(١٢٦) [قط] ناقص عند ابن عساكر.

مضى إلى رحمة الله، تعالى،[١٢٧] يوم الاثنين ، الرابع عشر من جمادى الآخرة ، سنة خمس وخمسمائة . ودفن بظاهر قصبة طابران ؛ والله ، تعالى ، يخصّه بأنواع الكرامة في آخرته ، كما خصّه بفنون العلم في دنياه بمنّه . ولم يعقب إلاّ البنات . وكان له من الأسباب ارثاً[١٢٨] وكسباً يأخذ منه[١٢٩] ما يقوم بكفايته ونفقة أهله وأولاده ؛ فما كان يباسط أحداً في الأمور الدنيوية . وقد عُرِضت (F. 4a) عليه أموال ، فما قبلها ، وأعرض عنها ؛ واكتفى بالقدر الذي يصون به دينه ، ولا يحتاج معه الى التعرّض لسؤ ال ومنال من غيره .[١٣٠]

هذا ما رواه الحافظ ابن[١٣١] عساكر ، رحمه الله . وزاد غيره ؛ فقال:[١٣٢]

فإنّه هو المبشرّ به في الحديث ، القائم على رأس المائة الخامسة . وكان يلقب زين الدين ، وحجّة الاسلام ؛ أحد الأئمة في التصنيف والترتيب والتقريب والتعبير والتحقيق والتحرير .

ولد بطوس ، سنة خمسين وأربعمائة ؛ السنة التي مات فيها الماوردي وأبو الطيب الطبري[١٣٣] . وكان والده يغزل الصوف ، ويبيعه في دكانه بطوس . فلمّا احتضر ، أوصى بولديه ، محمد وأحمد ، إلى صديق له صوفي صالح . فعلّمهما الخطّ ، وفنى ما خلّف لهما أبوهما ، وتعذّر عليهما القوت ؛ فقال : أرى لكما أن تلجآ[١٣٤] إلى المدرسة كأنكما طالبا علم .[١٣٥] قال الغزّالي : فصرنا إلى

---

(١٢٧) تعالى ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(١٢٨) في الأصل : اربا ؛ والقراءة لابن عساكر.

(١٢٩) يأخذ منه ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(١٣٠) الى هنا ينتهي النص المنقول عن عبد الغافر، بنقل ابن عساكر ؛ أنظر العثمان ، سيرة الغزالي ، ص ٤٦ س ١٣) .

(١٣١) في الأصل: بن.

(١٣٢) الكلام المنقول بعد لم أجده بعينه فيما بين أيدينا من المصادر ، مخطوطة ومطبوعة ؛ وهو في جملته يتفق ، بالتلخيص ، مع الذهبي والسبكي وابن الملقّن ؛ فلاحظ.

(١٣٣) ابن الملقن : مات فيها المازري وأبو الطيب الطبري (أنظر : العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ١٤٣) .

(١٣٤) في الأصل : تلجاء.

(١٣٥) راجع الحكاية عند السبكي ، طبقات الشافعية ، ٤/ ١٠١ وما يليها ؛ وانظر النص عند =

المدرسة ، نطلب[١٣٦] الفقه ، ليس المراد إلاّ تحصيل[١٣٧] القوت ؛ فأبى أن يكون إلاّ لله[١٣٨] .

فاشتغل الغزالي ببلدة طوس ؛ وقطع قطعة كبيرة في الفقه على أحمد الراذكاني[١٣٩] . ثم ارتحل إلى جرجان ، الى أبي نصر[١٤٠] الاسماعيلي ؛ فأقام عنده حتى كتب عنه التعليقة .

ثم ارتحل إلى إمام الحرمين بنيسابور ؛ فاشتغل عليه ، ولزمه ، وحظي عنده . فتخرّج[١٤١] في مدة قريبة ؛ وصار أنظر أهل زمانه ، وأوحد أقرانه . وأعاد للطلبة وأفاد ؛ وأخذ في التصنيف والتعليق . وكان إمام الحرمين يفتخر به ويتبجّح ، ويقول إنّه ، مع ذلك ، كان ينحصر من تصانيف الغزالي . وانّه لما صنّف كتابه « المنخول »[١٤٢] ، عرضه على الإمام ؛ فقال : دفنتني وأنا حيّ ؛ فهلا صبرت حتى أموت ؛ لأنّ كتابك غطّى على كتابي !

وقيل غير ذلك .

ولمّا مات إمام الحرمين ، رحمه الله ، خرج الغزّالي إلى العسكر[١٤٣] ؛ فأقبل عليه نظام الملك ، وناظر الأقران بحضرته . فظهر اسمه ، وشاع أمره ؛

= العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٩٤ ؛ فهناك نقرأ : . . . أرى لكما أن تلجآ الى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم . . . الخ !

(١٣٦) في الأصل : تطلب.

(١٣٧) في الأصل : تحصيله.

(١٣٨) في الأصل : الله ؛ ولا يستقيم . والعبارة المشهورة ، التي تنسب الى الغزّالي في هذا المقام « طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلاّ لله » ؛ قارن نص ابن الملقّن (العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ١٤٣) ؛ والسبكي ، طبقات الشافعية ٤/ ١٠١ وما يليها (العثمان ، أيضاً ، ص ٩٤) ، . . . الخ.

(١٣٩) في الأصل : الرادكاني.

(١٤٠) في الأصل: نصره.

(١٤١) في الأصل: فيخرج. . .

(١٤٢) في الأصل: المتحوّل.

(١٤٣) في الأصل : المعسكر .

فولاّه نظام الملك تدريس النظامية ببغداد . فقدمها سنة أربع وثمانين (F.4b) في تجمّل كبير . وتلقّاه الناس ، وأعجبوا بمناظرته وفضائله .

وأقبل على التصنيف في الأصول والفروع والخلاف . وعظمت حشمته ببغداد ، حتى كانت تغلب حشمة الأمراء والأكابر . ثم انّه ترك ذلك كلّه ، وعزفت نفسه عن الدنيا ؛ فترك الوظائف والتدريس والجاه والحشمة ، وأقبل على العبادة و والزهادة ونصفة الخاطر. وله في شرح ذلك مصنّف سماّه « المنقذ من الضلال[١٤٤] والمفصح عن الأحوال » ؛ وهو كتاب جليل نافع جداً في العزوف عن الدنيا ، ينبغي لطالب الآخرة النظر فيه .

ثم توجّه الى الحجاز الشريف ؛ فحجّ سنة ثمان وثمانين . ورجع إلى دمشق ؛ فأقام بها عشر سنين ، بجامعها ، بالمنارة الغربية منه . واجتمع بالفقيه نصر المقدسي[١٤٥] في زاويته[١٤٦] ، التي تُعرف[١٤٧] اليوم بالغزّالية. وأخذ في العبادة والتصنيف في علوم الدين . ويقال إنّه صنّف « إحياء علوم الدين » وعدّة من تصانيفه بدمشق .

ثم انتقل إلى القدس ؛ ثم صار الى مصر[١٤٨] والاسكندرية . وعزم على[١٤٩] الذهاب إلى ملك المغرب ؛ وكان ملكاً صالحاً ، يقال له يوسف بن تاشفين ، بمراكش . فبلغه نعيه ؛ فترك ذلك .

ثم عاد إلى وطنه ، طوس ؛ وقد تهذّبت الأخلاق ، وارتاضت النفس ، وسكنت وتبحّرت في علوم كثيرة من الأصول والفروع وسائر الشرعيات ،

---

(١٤٤) في الأصل: (الضلا) ، في السطر؛ و (ل) مضافة في هامش المخطوط.
(١٤٥) راجع ما يقوله السبكي ، نقلاً عن الذهبي (العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٩٧).
(١٤٦) في الأصل : روايته ؛ ولا تستقيم ؛ والتصحيح عن السبكي.
(١٤٧) في الأصل : بقرب ؛ ولا تستقيم ؛ والتصحيح عن السبكي الذي يقول : المعروفة اليوم بالغزالية (أنظر العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٩٧ س ٤).
(١٤٨) في الأصل: المصر.
(١٤٩) في الأصل : عن.

وغيرها من علوم الأوائل . وجمع من كل فن ، وصنّف فيه ، إلاّ النحو ؛ فإنه لم يكن فيه بذاك[١٥٠] ، ولا الحديث . فإنه كان يقول : أنا مزجيُّ البضاعة في الحديث.

فأقام ببلده مدّة يسيرة ، مقبلاً على التصنيف والعبادة وملازمة التلاوة وعدم مخالطة الناس . ثم انّ الوزير فخر الملك بن نظام الملك[١٥١] خطبه[١٥٢] إلى تدريس النظامية بنيسابور ، لئلا تبقى فوائده عقيمة . فأجاب الى ذلك محتسباً فيه الخير والإفادة ، ونشر العلم ، وإزالة البدع التي تَعَيَّنَ عليه إزالتها ، ولا يقوم (F.5a) غيره مقامه في إزالة ذلك . وعاد الليث إلى عرينه ؛ فأقام مدّة على ذلك . ثم ترك أيضاً ، وأقبل على لزوم داره . وابتنى خانقاه إلى جواره[١٥٣] ، ولزم تلاوة القرآن الكريم[١٥٤] ، والإشتغال بحديث رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . ولو طالت منيته، لبرز في ذلك الفنّ ؛ ولكن عاجلته المنيّة؛ فمات يوم الاثنين ، رابع عشر جمادى الآخرة ، سنة خمس وخمسائة ، عن خمس وخمسين سنة . ودفن بمقبرة الطابران ؛ وهي قصبة بلاد طوس ؛ رحمه الله ، ورضى عنه[١٥٥] .

وسمع الغزّالي « صحيح البخارى » من أبي سهل محمد بن عبدالله الحفصي[١٥٦] . ويقال إنّه سمع ، أيضاً ، بعض « سنن أبي داود » من القاضي أبي الفتح الحاكمي الطوسي . وسمع ‹ من › [١٥٧] أبي عبدالله محمد بن أحمد الخوارزمي[١٥٨] ، مع إبنيه الشيخين عبد الجبار وعبد الحميد ، كتاب « المولد »

---

(١٥٠) كذا!

(١٥١) في الأصل : فخر الدين نظام الملك (!).

(١٥٢) كذا ! وصحيحه : طلبه.

(١٥٣) في الأصل : خواره.

(١٥٤) في الأصل : قرآن كريم.

(١٥٥) في الأصل : رحم ورضع.

(١٥٦) انظر للمقارنة كلام العيني (العثمان، سيرة الغزّالي، ص ١٤٧).

(١٥٧) من ‹› زيادة من عندنا يقتضيها السياق.

(١٥٨) يسميه الزبيدي (في ترجمة الغزالي ، في مقدمة « اتحاف السادة المتقين »، ١/ ٢-٥٣ ، فصل =

لابن أبي عاصم، عن أبي بكر أحمد بن محمد الحارث[159] ، عن أبي الشيخ ، عنه[160] .

وقد ذكر أنّ من جملة مصنّفاته[161] « المظنون به على غير أهله » . والمحققون أنكروا ذلك . قال الحافظ أبو عمرو ، رحمه الله : أما « المظنون به على غير أهله » ، فمعاذ الله أن يكون له ، شاهدتُ نسخة ⟨ منه ⟩[162] ، بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبدالله الشهرزوري[163] أنه موضوع على الغزالي ، وأنّه مخترع من كتاب « مقاصد الفلاسفة » ؛ وقد نقضه بكتاب « التهافت » . إنتهى[164] .

فصل[165] : في ذكر غالب مصنّفاته ؛ فمنها :

- البسيط ،
- والوسيط ،
- والوجيز ،
- والخلاصة .

= ١٣) : أبو محمد عبدالله بن محمد بن الخواري ، خوار طابران (أنظر: العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ١٧١ س ٧ ـ ٨) ؛ وتعيينه لخوار طابران يصحح قراءة الخوارزمي في النص عندنا ، قبل .

(١٥٩) في الأصل : الحرث .

(١٦٠) واضح انّ (عنه) تعود الى ابن أبي عاصم ؛ ولعلّ (أبي الشيخ) تعود إلى السابق (أبي بكر أحمد)؟

(١٦١) في الأصل : مصنفات.

(١٦٢) منه ؛ زيادة من عندنا يقتضيها السياق.

(١٦٣) في الأصل : (الشهر) في آخر السطر ، و(رودي) في أول السطر التالي ؛ والحاصل (الشهردودي) ؛ وليس بصحيح ؛ فالمعنى هنا ، هو الشهرزوري ، كمال الدين ، أبو الفضل ، محمد بن عبد الله بن القاسم ، القاضي ، الفقيه ، الكاتب ، الوزير ، المتوفى سنة ٥٧٢/ ١١٧٦ (أنظر : الزركلي ، الإعلام ، ٧/ ١٠٧)

(١٦٤) (انتهى) ، هنا ، تعني نهاية النص المنقول عن مجهول ، بعد توقف المؤلف عن نقل نصّ ابن عساكر ، قبل ؛ أنظر التعليق (١٣٢) السابق، ص١٧٦

(١٦٥) من هنا تبدأ نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي لقائمة مؤلفات الغزّالي تبعاً لمحمد بن الحسن الواسطي (أنظر : مؤلفات الغزّالي ، ص ٤٧١ ـ ٤٧٤ ؛ ويلاحظ أن الدكتور بدوي قد رقّم عنوانات كتب الغزّالي مسلسلة) .

وقد نظم بعضهم في ذلك، أيضاً: [١٦٦]

زيـن الملّـة حبرٌ احسن اللـه خلاصـه[١٦٧]
ببسيـط ، ووسيـطٍ ووجيزٍ ، وخلاصـه[١٦٨]

ومنها: [١٦٩]

- احياء علوم الدين ،
- و[١٧٠] المستصفى ،
- والمنخول في أصول الفقه ،
- واللباب ،
- وبداية الهداية ،
- ومنهاج العابدين ،
- وكتاب الفردوس ،
- وكيمياء السعادة ،
- والمآخذ، [١٧١]
- والتحصين ،
- والإقتصاد في الإعتقاد ،
- والجام العوام ،
- وكتاب المستظهري ،
- وغور الدور في[١٧٢] الردّ على ابن سريج[١٧٣] (F.5b) في مسئلة الطلاق،
- والفتاوى [له]،

---

(١٦٦) هذا السطر محذوف عند بدوي.
(١٦٧) كذا؛ محذوف عند بدوي.
(١٦٨) كذا؛ محذوف عند بدوي.
(١٦٩) كذا ؛ محذوف عند بدوي.
(١٧٠) ابتداءً من هذا العنوان ، حذف بدوي واو العطف ، لاعتماده الترقيم ؛ فلاحظ.
(١٧١) في الأصل : الماحد ؛ والتصحيح من بدوي.
(١٧٢) غور الدور في ؛ زيادة من قراءة بدوي.
(١٧٣) في الأصل: ابن شريح؛ والتصحيح من بدوي؛ انظر بعد ص ١٨٢ تعليق ١٧٦.

- والردّ على الباطنية ،
- ومقاصد الفلاسفة ،
- وتهافت الفلاسفة ،
- وجواهر القرآن ،
- والغاية القصوى ،
- وفضائح الأمامية ،[175]
- [وغور الدور ، هذا هو الردّ على ابن شريح] ،[176]
- ومحكّ النظر ،
- ومعيار العلم ،[177]
- وميزان العمل ،
- والصراط المستقيم ،
- ومدارك العقول ،
- وشفاء العليل ،[178]
- وأساس القياس ،
- وكتاب في مسئلة كل مجتهد مصيب ؛ [صنّفه بدمشق] ،
- وحقيقة القرآن ،[179]
- والمنتحل في الجدل ،
- وشرح أسماء الله[180] الحسنى ،
- ومشكاة[181] الأنوار ،

---

(١٧٤) له ؛ محذوفة عند بدوي.
(١٧٥) في الأصل : فضايح الامامة ؛ والتصويب من بدوي.
(١٧٦) كذا ، وواضح انه ابن سريج ، وأن العبارة مكررة لما مرّ قبل عند قراءتنا للنص تبعاً لبدوي
(١٧٧) تبعا لبدوي أن هذا العنوان والذي سبقه وردا على هيئة عنوان واحد في مخطوطة (٢٠٣ دار الكتب) ، وهناك (العلم) وردت على (العلوم) .
(١٧٨) بدوي : الغليل .
(١٧٩) بدوي : القولين .
(١٨٠) الله ؛ ناقص في الأصل ؛ وزيادة من قراءة بدوي.
(١٨١) في الأصل : مشكوة ؛ والقراءة من بدوي.

ـ والمنقذ من الضلال ،
ـ وكتاب الأربعين ،
ـ وكتاب أسرار معاملات الدين ،
ـ وكتاب بدائع صنع الله ،
ـ وكتاب مراقي الزُّلَف ،
ـ وكتاب المبين عن دقائق علوم الدين ،
ـ وكتاب التوحيد ،
ـ وكتاب النوادر ،[182]
ـ وكتاب خصائص المقربين ،
ـ وكتاب الكنز والعدّة والأنيس في الوحدة ،
ـ وكتاب أخلاق الأبرار ،
ـ وكتاب التفرقة بين الإيمان والزندقة ،
ـ وكتاب قانون الرسول ، صلى الله عليه وسلم ،
ـ وكتاب القربة إلى الله ،
ـ وكتاب النصوح في المواعظ ،
ـ وكتاب تلبيس إبليس ، [لعنه الله] ،[183]
ـ وكتاب سر العالمين[184] وكشف ما في الدارين ،
ـ وكتاب المعراج ،
ـ وكتاب نصائح السلاطين ،
ـ وكتاب حلى[185] الأولياء ،
ـ وكتاب قانون التأويل ،
ـ وكتاب منطق الطير ،

---

(١٨٢) وكتاب النوادر ؛ ساقط من قائمة بدوي.
(١٨٣) لعنه الله ، محذوف عند بدوي.
(١٨٤) في الأصل : سر العلمين ؛ وعند بدوي : يسر العلمين ؛ وتبعاً لمخطوطة (٢٠٣ تصوف بدار الكتب) : سراج العلمين (أنظر: بدوي ، مؤلفات الغزّالي ، ص ٤٧٣ هـ ١).
(١٨٥) في الأصل : جل ؛ والقراءة لبدوي.

ـ وكتاب الوسائل الى علم الوسائل،

ـ وكتاب الإملاء،

ـ وكتاب حجّة الحقّ في توجيه الأسئلة[١٨٦] على الأئمة ،

ـ وكتاب تنبيه الغافلين،[١٨٧]

ـ وكتاب أسرار الأنوار الإلهية،[١٨٨]

ـ وكتاب[١٨٩] الاشراف على مطالع الإنصاف ،

ـ وكتاب المسائل[١٩٠] البغدادية ،

ـ وكتاب مآخذ الأدلة ،

ـ وكتاب لباب النظر ،

ـ وكتاب مسائل الخلاف ،

ـ وكتاب المسترشدي ،

ـ وكتاب المبادىء والغايات ،

ـ وكتاب قواصم[١٩١] الباطنية ،

ـ وكتاب تعليق الأصول،

ـ وكتاب مقصد الخلاف،[١٩٢]

ـ وكتاب نهاية الوصول في مسائل الأصول ،

ـ وكتاب إفحام[١٩٣] أهل البدع .

ـ وكتاب تهذيب الأصول، (F.6a)

---

(١٨٦) في الأصل : الأسولة ؛ والتصحيح عن بدوي.

(١٨٧) في الأصل : الغافل ؛ والتصويب من بدوي.

(١٨٨) هذا العنوان ساقط من قائمة بدوي.

(١٨٩) كتاب ؛ ناقص عند بدوي ؛ وسيتردد ، بعد ، في قائمة بدوي ذكر (كتاب) مرة ، وحذفها مرة أخرى ؛ فلاحظ.

(١٩٠) في الأصل : مسائل (غير منقوطة) ؛ والقراءة لبدوي.

(١٩١) في الأصل : قوام ؛ وتصحيح القراءة من بدوي.

(١٩٢) في الأصل : مقصد الأصول ؛ والتصويب عن بدوي ؛ فلعل في مخطوطتنا تكرار ما ورد قبل أو بعد ، فلاحظ.

(١٩٣) في الأصل: الجام؛ والتصويب من قراءة بدوي.

ـ وكتاب الجداول[194] المرقومة ،
ـ وكتاب الأجوبة ،
ـ وكتاب التعليق الكبير ،
ـ وكتاب المفردات ،
ـ وكتاب في قتل المسلم بالذمي ،
ـ وكتاب الإختصار ،
ـ وكتاب المآخذ ،[وهو الغاية القصوى في البحث][195]،
ـ وكتاب النفح والتسوية،
ـ وكتاب كشف علوم الآخرة ،
ـ وكتاب الفتاوى في المذاهب،[196]
ـ وكتاب خزائن الدين في أسرار العالمين،[197]
ـ وكتاب مراسم[198] الإسلام ،
ـ وكتاب الأجوبة المسكتة ،
ـ وكتاب قانون التأويل ،
ـ ورسالة في المنطق ،
ـ الرسالة اللدنية ،
ـ آلة المعارف العقلية،[199]
ـ وسائل الحاجات ،
ـ الإنصاف في مسائل الخلاف،
ـ وكتاب التعليق ،

---

(١٩٤) في الأصل: جدول؛ والتصحيح عن بدوي.
(١٩٥) ورد هذا العنوان عند بدوي (كتاب المآخذ) فقط ؛ وبقية العبارة محذوفة.
(١٩٦) شك بدوي في العنوان (أنظر: مؤلفات الغزّالي ، ص ٤٧٤ هـ ١.
(١٩٧) العالمين ، تبعاً لبدوي ؛ وفي الأصل : العالة (؟)
(١٩٨) عند بدوي: مراسيم.
(١٩٩) واضح هنا انقطاع واو العطف في هذا العنوان والذي سبقه ، والعنوانين التاليين ؛ فلاحظ. وهي مقطوعة عند بدوي في هذه المواضع أيضاً ، أو محذوفة.

- وكتاب لباب إحياء علوم الدين ،
- خلاصة المختصر،[٢٠٠]
- وجواب عن[٢٠١] مسائل متفرقة[٢٠٢] ،
وغير ذلك.[٢٠٣]

وروى الحافظ أبو القاسم بن عساكر ، رحمه الله ، بسنده في كتابه «تبيين كذب المفتري»[٢٠٤] ، عن الشيخ الإمام[٢٠٥] الأوحد زين القراء ، جمال الحرم ، أبي الفتح عامر بن لحام[٢٠٦] بن عامر العزى[٢٠٧] الساوي ، بمكّة ، حرسها الله ؛ قال[٢٠٨] :

دخلتُ المسجد الحرام يوم الأحد ، فيما بين الظهر والعصر ، الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمسمائة[٢٠٩] .

وذكر قصته الى أن قال:[٢١٠]

كنتُ أطلب موضعاً أستريح فيه ساعةً على جنبي ، فدخلتُ الرباط

---

(٢٠٠) واو العطف هنا مقطوعة ، أيضاً ؛ كذلك بدوي.
(٢٠١) عن ؛ ناقص عند بدوي.
(٢٠٢) في الأصل : المتفرقة ؛ ولا تستقيم ؛ والتصحيح عن بدوي .
(٢٠٣) الى هنا ينتهي اقتباس الدكتور عبد الرحمن بدوي من الواسطي ، في نشرته لقائمة مؤلفات الغزّالي ؛(أنظر كتابه ، ص ٤٧٤).
(٢٠٤) في الأصل : المغيري ؛ وهو غلط .
(٢٠٥) من هنا يبدأ الإقتباس من ابن عساكر (انظر: العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٤٩ س ٧).
(٢٠٦) ابن عساكر : فحّام.
(٢٠٧) ابن عساكر : العربي.
(٢٠٨) ابن عساكر : يقول.
(٢٠٩) لاحظ أن هذا التاريخ ، الذي يأتي بعد أربعين عاماً من وفاة الغزّالي سنة ٥٠٥ هـ ، يؤكّد المكانة المرموقة المبكرة التي احتلها الغزّالي في الحركة الدينية في المشرق العربي.
(٢١٠) عند ابن عساكر : وكان بي نوع تكسّر ودوران رأس ، بحيث اني لا أقدر أن أقف ، أو أجلس ، لشدة ما بي . وكنت. . . الخ (أنظر: العثمان ، سيرة الغزّالي، ص ٤٩ س ١٠ - ١١).

الرامشتي ، ووقعتُ(٢١١) على جنبي الأيمن حذاء(٢١٢) الكعبة المشرّفة ، مفترشاً يدي تحت خدّي لكي لا يأخذني(٢١٣) النوم ، فينتقض(٢١٤) طهارتي .

ثم قال: (٢١٥)

فبينا أنا كذلك ، إذ طرأ(٢١٦) عليّ النعاس ؛ فغلبني(٢١٧). فرأيتُ ، في المنام ، عرصة(٢١٨) واسعة فيها ناس كثيرونَ واقفين ؛ وفي يد كل واحد كتاب(٢١٩) مجلّد ، و(٢٢٠) تحلقوا كلهم على شخص . فسألت الناس عن حالهم ، وعمّن(٢٢١) في الحلقة ؛ قالوا : هو رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ؛

---

(٢١١) (جنبي. . . . ووقعت) ، عندنا ، وردت عند ابن عساكر هكذا : . . . جنبي ، فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشتي عند باب العزورة مفتوحاً ، فقصدته ودخلت فيه ، ووقعت. . . الخ (أنظر: العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٥٠ س ١ ـ ٢).

(٢١٢) ابن عساكر: بحذاء.

(٢١٣) في الأصل : لكيلا يأخذ في ؛ وابن عساكر : لكيلا يأخذني.

(٢١٤) ابن عساكر : فتنتقض.

(٢١٥) (طهارتي . ثم قال) عندنا ، وردت عند ابن عساكر هكذا : . . . طهارتي ، فإذا برجل من أهل البدعة ، معروف بها ، جاء ونشر مصلاة ، على باب ذلك البيت . وأخرج لويحاً من جيبه ، أظنه كان من الحجر ، وعليه كتابة ؛ فقبله ، ووضعه بين يديه ، وصلى صلاة طويلة ، مرسلاً يديه فيها على عادتهم . وكان يسجد على ذلك اللويح في كل مرة ؛ فإذا فرغ من صلاته ، سجد عليه ، وأطال فيه . وكان يمعك خدّه من الجانبين عليه ، ويتضرع في الدعاء ؛ ثم رفع رأسه فقبله ، ووضعه على عينيه ؛ ثم قبله ثانياً ، وأدخله في جيبه كما كان. قال : فلما رأيت ذلك ، كرهته ، واستوحشت منه ذلك ؛ وقلت في نفسي ليت أنّ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، كان حيّاً بيننا ليخبرهم بسوء صنيعهم ، وما هم عليه من البدعة . ومع هذا التفكّر ، كنت أطرد النوم عن نفسي كيلا يأخذني ، فتفسد طهارتي . فبينا . . . الخ (أنظر: العثمان ، سيرة الغزالي ، ص ٥٠ س ٣ ـ ١٢).

(٢١٦) في الأصل : طرء ؛ والتصحيح عن ابن عساكر.

(٢١٧) ابن عساكر : وغلبني.

(٢١٨) (فغلبني . . عرصة) عندنا ،وردت عند ابن عساكر هكذا : . . . وغلبني ؛ فكأنني بين اليقظة والنوم ؛ فرأيت عرصة. . الخ (أنظر: العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٥٠ س١٣).

(٢١٩) كتاب ؛ زيادة من ابن عساكر.

(٢٢٠) ابن عساكر : قد.

(٢٢١) في الأصل: عمر ؛ والتصحيح من ابن عساكر.

وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون أن يقرؤوا [٢٢٢] مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم (F.6b) على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، ويصحّحوها عليه .

قال :

فبينا أنا كذلك ، أنظر الى القوم ، إذ[٢٢٤] جاء واحد من أهل الحلقة ، وبيده كتاب . قيل إنّ هذا هو[٢٢٥] الشافعي ، رضي الله عنه ؛ فدخل في وسط الحلقة ، وسلّم على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .

قال :

فرأيتُ رسول اللهِ ، صلى الله عليه وسلم[٢٢٦] ، في جماله وكماله متلبّساً بالثياب البيض[٢٢٧] المغسولة النظيفة ، من العمامة والقميص وسائر الثياب ، على زي أهل التصوف ؛ فردّ عليه الجواب ، ورحّب[٢٢٨] به . وقعد الشافعي بين يديه ، وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه . وبعد ذلك ، جاء شخص آخر ، قيل هو أبو حنيفة ، رضي الله عنه ، وبيده كتاب ؛ فسلّم ، وقعد بجنب الشافعي ، وقرأ ‹ من › الكتاب مذهبه واعتقاده .

ثم أتى بعده كل صاحب مذهب ، إلى أن لم يبق إلاّ القليل . وكل من يقرأ يقعد بجنب الآخر . فلما فرغوا ؛ قال : تقدمت قليلاً ، وقلت[٢٢٩] :

---

(٢٢٢) في الأصل : يقروا ؛ والتصويب من ابن عساكر.

(٢٢٣) في الأصل : تصحححوها ؛ وابن عساكر : يصححوه.

(٢٢٤) ابن عساكر : إذا.

(٢٢٥) هو ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(٢٢٦) (فرأيت. . . وسلم) مكتوبة في هامش الأصل.

(٢٢٧) في الأصل : ملتبساً بالشياب الأبيض ؛ والقراءة عن ابن عساكر.

(٢٢٨) في الأصل : رجب ؛ والتصحيح عن ابن عساكر.

(٢٢٩) (فلما فرغوا. . . وقلت) : عندنا ، ووردت عند ابن عساكر هكذا : . . . فلما فرغوا ؛ إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة ، يدخل الحلقة ، وقد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة ، وفيها ذكر عقائدهم الباطلة ، وهمّ أن يدخل الحلقة ، ويقرأها [كذا ، عند ابن عساكر ؛ ووردت عند العثمان ويقرأها] على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . فخرج واحد ممن كان مع رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وأخذ الكراريس من يده ، ورماها إلى خارج الحلقة ، وطرده وأهانه . قال : فلما رأيت أن القوم قد فرغوا . وما بقي أحد يقرأ عليه شيئاً ، تقدّمتُ =

يا رسول الله ، هذا الكتاب معتقدي ، ومعتقد أهل السنة . لو أذنت لي حتى أقرأه عليك ، صلى الله عليك وسلم[٢٣٠] . فقال صلى ا لله عليه وسلم : وأيش ذاك؟ قلتُ[٢٣١] : يا رسول الله، هو « قواعد العقائد » الذي صنّفه الغزّالي . فأذن لي في القراءة .

فقعدتُ ، وابتدأت[٢٣٢] . قال : ثم قرأت[٢٣٣] من أوله الى أن وصلت[٢٣٤] إلى نعته ، صلى الله عليه وسلم ، وهو قوله: [٢٣٥] « وإنّه بعث النبي الأمي القرشي محمد ، صلى الله عليه وسلم ،برسالته الى كافة العرب والعجم والجنّ والإنس ». [٢٣٦] قال : [٢٣٧]

فلما بلغتُ إلى هذا ، رأيت البشاشة والتبسّم في وجهه ، صلى الله عليه وسلم ، إذا انتهيت إلى نعته وصفته[٢٣٨] ؛ فالتفتَ إليّ ، وقال : أين الغزّالي ؟ فإذا بالغزالي كأنه[٢٣٩] كان واقفاً على الحلقة بين يديه . قال : ها أنا ذا ،[٢٤٠] يا رسول الله . وتقدّم ، وسلم على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . فردّ عليه

= قليلاً ، وكان في يدي كتاب مجلد ؛ فناديت ، وقلت : يا رسول الله . . . الخ (أنظر : العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٥١ س ٣ ـ ٨) .

(٢٣٠) صلى الله عليه وسلم ؛ ناقص عند ابن عساكر.

(٢٣١) (قلت) مكانها بياض في الأصل ؛ وهي في قراءة ابن عساكر.

(٢٣٢) في الأصل : ابتديت.

(٢٣٣) في الأصل : قرء.

(٢٣٤) في الأصل : وصل.

(٢٣٥) عبارة (فقعدت. . . قوله) ، عندنا ، وردت عند ابن عساكر مفصّلة الرواية ، المنقولة عن الساوي ؛ حيث ينقل قسماً من كتاب « قواعد العقائد » للغزّالي (الفصل الأول ، ص ١٠ ـ ١٧ ، بتحقيق سعيد زايد . القاهرة ١٩٦٠ ؛ وقارن نص ابن عساكر ، عند العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٥١ س ١٢ ـ ٢٠ ، ص ٥٢ ، ص ٥٣، ص ٥٤، ص ٥٥ س ١ ـ ١٨) .

(٢٣٦) قارن نص العبارة عند ابن عساكر ؛ العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٥٥ س ١٨ ـ ١٩ . وأصل العبارة نجدها في كتاب « قواعد العقائد » للغزّالي ، ص ١٧ س ٩ ـ ١٠ .

(٢٣٧) قال ؛ زيادة من نص ابن عساكر.

(٢٣٨) (إذا. . . وصفته) ، زيادة من ابن عساكر.

(٢٣٩) كأنه ؛ زيادة من ابن عساكر.

(٢٤٠) في الأصل: هذا بدا؛ وابن عساكر: هأنذا.

الجواب ، وناوله[٢٤١] يده العزيزة المباركة ؛ والغزّالي يقبّل يده ، ويضع خَدَّهُ[٢٤٢] عليها تبركاً به ، وبيده العزيزة المباركة ؛ ثم قعد .

قال :

فما رأيتُ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أكثر استبشاراً بقراءة أحد مثلما[٢٤٣] كان بقراءتي عليه « قواعد العقائد » . ثم انتبهت من النوم ، وعلى عيني أثر الدموع[٢٤٤] مما رأيت (F.7a) من تلك الأحوال والمشاهدات والكرامات . انتهى[٢٤٥] .

وقال[٢٤٦] مؤلفه ، محمد بن الحسن ، عفا[٢٤٧] الله عنهما :

كتب إليّ الشيخ الإمام الزاهد العلامة تقي الدين عبد الرحمن - ابن الشيخ الزاهد الامام العالم العلامة القدوة مفتي واسط في عصره ، فخر الدين الحسين بن المعمر الفاروقي[٢٤٨] ، البكري ، الواسطي ، رحمه الله ورضي عنه وأدام النفع بولده - قال أبو بكر بن العربي ، الفقيه المالكي ، تلميذ أبي حامد الغزّالي : لقيت الغزّالي في البرّية ، وعليه مرقعة ، وبيده ركوة وعكاز ؛ فقلت له : أليس تدريس العلم ببغداد خير من ذا ؟ فنظر إليّ شزراً ، و[٢٤٩] قال : لمّا

(٢٤١) في الأصل : ناول ؛ والقراءة من ابن عساكر.

(٢٤٢) ابن عساكر : خديه .

(٢٤٣) ابن عساكر : مثل ما .

(٢٤٤) ابن عساكر : الدمع .

(٢٤٥) إلى هنا انتهى الإقتباس من ابن عساكر ؛ أنظر : العثمان ، سيرة الغزّالي ، ص ٥٦ س ٦ - ١٠) فهناك نجد أنّ رواية الساوي لم تنته ، فبعد (الكرامات) ، نقرأ : « . . . الكرامات ، فإنها كانت نعمة جسيمة من الله ، تعالى ؛ سيما في آخر الزمان ، مع كثرة الأهواء . فنسأل الله ، تعالى ، أن يُثَبّتنا على عقيدة أهل الحقّ ، ويحيينا ويميتنا عليها ، ويحشرنا معهم ، ومع الأنبياء والمرسلين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن الله أولئك رفيقاً ؛ فإنه بالفضل جدير ، وعلى ما يشاء قدير » .

(٢٤٦) من هنا الكلام للمؤلف ؛ فلاحظ .

(٢٤٧) في الأصل : عفى .

(٢٤٨) في الأصل : الغاروثي ؛ وهو غلط .

(٢٤٩) الواو ، في الأصل : أو .

بزغ بدر السعادة في سماء الإرادة ، وجنّحتْ شمسُ الأصول معارفَ الأصول .
[شعر] : [٢٥٠]

تركتُ هوى [٢٥١] ليلى وسعدى بمعزلِ
وعـدتُ إلى تصحيح أوّلِ منزلِ
ونـادتْ بي الأشـواقُ مهلاً فهذهِ
منـازلُ مَنْ تهوى رُوَيْدَكَ فانزلِ

قال لي الشيخ الإمام الزاهد العالم العامل الناسـك السـالك ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد الجلاتي النسائي [٢٥٢] ، الشافعي ، أعاد الله من بركاته غير مرّة ؛ قال :

رأيتُ في بعض تصانيف الشيخ الإمام مسعود الطراري [٢٥٣] ، رحمه الله : انّ الإمام أبا حامد الغزّالي ، قدّس الله روحه ، كان قد أوصى أن يلحّده الشيخ أبو بكر النسّاج ، رضي الله عنه . فلما توفي الغزّالي ، وضعه في اللحد شيخه الإمام أبو بكر النسّاج الطوسي ، رضي الله عنه ، تلميذ الشيخ [٢٥٤] الإمام أبي القاسم الكركاني . قال : فلماّ ألحده ، وخرج من اللحد متغيراً ممتقع [٢٥٥] اللون ؛ فقيل له في ذلك ؛ فلم يخبر بشيء . فأقسموا عليه بالله إلى أن [٢٥٦] أخبرهم ؛ فقال : إني لما وضعته في اللحد ، شاهدت يداً يمنى قد خرجت من تجاه القبلة ، وسمعت هاتفاً يقول : ضع يد محمد الغزّالي في يد سيد

---

(٢٥٠) كذا ! ولا نعرف أصله . ولعل الأصل : فأنشد شعراً . ولا أثر لهذا النص عند ابن العربي ، فيما بين أيدينا من نصوصه ؛ أنظر ، الاقتباس عن كتابه « القواصم والعواصم » ، تبعاً لبدوي (مؤلفات الغزّالي ، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧) ؛ فلغة ابن العربي هناك عن الغزّالي غير هذه التي نقرؤها في نص الواسطي.

(٢٥١) في الأصل : هو .

(٢٥٢) كذا صححناه؛ ولا نعرفه كما ورد في الأصل: النساى (؟).

(٢٥٣) كذا في الأصل ولا نعرفه؛ ولعله: الطرازي (؟).

(٢٥٤) في الأصل : شيخ .

(٢٥٥) في الأصل : منتقع .

(٢٥٦) في الأصل : الا ما .

المرسلين ، محمد المصطفى العربي ، صلى الله عليه وسلم ؛ فوضعتها ، ثم خرجتُ ، كما ترون.

أو كما قال :

ومن المشهور عن بعض الأئمة الكبار ؛ امّا الشيخ شهاب الدين (F.7b) السهروردي أو غيره ـ الشكّ مني[٢٥٧] ـ انّه رأى النبي ، صلى عليه وسلّم ، يقول لعيسى ، عليه الصلاة والسلام[٢٥٨] : في أُمتك مثل هذا الحبر ![٢٥٩]

وفي حفظي أنّ في بعض أئمة العرب كان سّيء الظنّ بالغزّالي ، وكان قدوة في بلده . فخرج ذات يوم إلى أصحابه الذين يشتغلون عليه ، وهو متغيرّ اللون ؛ فسألوه عن ذلك . فقال : إنّي عزمتُ على اخباركم ، وإنْ لم تسألوا[٢٦٠] . اعلموا : إنّي قد تِبْتُ إلى الله ، عزّ وجلّ ، عن إساءة[٢٦١] الظن بالغزّالي ، والوقوع فيه . وإنّي كنتُ على الخطأ في أمره . وقد رجعتُ عن ذلك ، وتبتُ توبةً نصوحاً . وسبب ذلك ؛ إنّي رأيتُ البارحة في المنام شخصاً جاءني[٢٦٢] ، وذكر صفته : الغزّالي . وقال : أدعوك الى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . قال: فكأنّي مشيتُ معه ، فرأيتُ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، جالساً وأصحابه حوله . فتقدّم الذي جئتُ معه ، واستعدى ؛ وقال: يا سيدي ، يا رسول الله ، صلى الله عليك وسلم . . .[٢٦٣] فاعترفتُ . قال: فأمر النبي ، صلى عليه وسلم ، بأن أمدّد بين يديه ، صلى الله عليه وسلّم ، وأمر بأن أُضرب الحدّ ؛ فَضرِبْتُ الحدّ! ثم انتبهتُ ، وقد تبتُ ، وعاهدتُ الله ، عزّ وجلّ ، على التوبة النصوح في حقّه ، رضي الله عنه . ثم أنّه كشف لهم عن ظهره ، و<قد> أثّر الضرب في جسده أثراً بيّناً!

---

(٢٥٧) الشك مني ؛ عبارة اعتراضية للمؤلف.

(٢٥٨) في الأصل : الصلوة والسلم.

(٢٥٩) في الأصل : الخبر.

(٢٦٠) في الأصل : تسئلوا.

(٢٦١) في الأصل : اساة.

(٢٦٢) في الأصل : جاني.

(٢٦٣) كذا! النص لم يقع فيه بياض ؛ ويبدو فيه النقص؛ فلاحظ.

[أو كما قال]: (٢٦٤)

قلتُ : وهذا يدلّ على سعادة الرأي ؛ فإن هذه الرؤ يا التي رآها ، كانت سبباً لتركه الوقيعة في الإمام حجّة الإسلام ، إذ لو لم يَرَ ذلك ، لاستمرّ إلى يوم القيامة(٢٦٥) ؛ فنستعدي عليه ، فلا يجد(٢٦٦) جواباً . والغزّالي لا يحتاج ، لا هو ولا غيره ، إلى إقامة بيّنة ؛ فإنّ الحكم إنما يكون بين يدي الحكم العدل اللطيف الخبير العليم بذات الصدور ، سبحانه وتعالى .

ورأيتُ في بعض المجاميع ما صورتـه أنّ الإمـام الغزّالي ، قدّس الله روحه ، قال : كنتُ في بدايتي متوقفاً بعض توقّف في أحوال الصالحين ومقامات العارفين ، حتى صحبتُ شيخي يوسف النسّاج ، بطوس . فلم يزل يصقلني بالمجاهدة ، (F.8a) حتى حظيتُ بالواردات ؛ فرأيتُ الله ، سبحانه وتعالى ، في المنام . فقال لي: يا عبدي محمد الغزّالي! لا تتوقّف في كرامات أوليائي ؛ فإنّي أنا الله القادر على كل شيء ؛ عليك بصحبة أقوام جعلتهم في أرضي محل نظري ، باعوا الدارين بحبّي . فقلتُ : بعزّتك وجلالك ؛ ألا أذقتني برد حسن الظنّ بهم ؟ فقال : فقد فعلتُ ذلك ؛ والقاطع بينك وبينهم تشاغلك بحبّ الدنيا ، فاخرجْ منها مختاراً قبل أن تُخرَج منها صاغراً ؛ فقد أفضتُ عليك نوراً من جوار قدسي ؛ فقمْ وقُلْ ! فاستيقظتُ فرحاً مسروراً ؛ وجئتُ إلى شيخي يوسف النسّاج ؛ فقصصتُ عليه المنام . فتبسّم ، وقال : يا أبا حامد ! هذه ألواحنا في البداية ، فمحوناها؛ فإن صحبتني ، سيكتحل بصر بصيرتك بأثمد(٢٦٧) التأييد ، إنْ شاء الله ، عزّ وجلّ ،حتى ترى العرش ومَنْ حوله؛ ثم

(٢٦٤) كذا! وهي عبارة زائدة ، كما يظهر من السياق ؛ فالكلام بعد للمؤلف.

(٢٦٥) في الأصل : القيمة ، ولا تستقيم بمعناها.

(٢٦٦) في الأصل : يجر.

(٢٦٧) إثمِد، وأثمُد : حجر يكتحل به ؛ القاموس.

لا ترضى بذلك حتى تشاهد بقلبك مالا تدركه الأبصار ، فتصفّق من كدر طبيعتك وترقى[٢٦٨] على طور عقلك ، وتسمع الخطاب من الله ، تعالى ، لموسى ، صلى الله عليه وسلّم ، بإيمانك : « إنّي أنا الله رب العالمين » .

وقال الإمام فخر الدين الرازي ، قدّس الله روحه : كان الله ، عزّ وجلّ ، جَمَعَ العلوم في قبّة ، وأطلع حجّة الإسلام الغزّالي عليها ، رحمه الله .

رُوي بخبر صحيح ، أنّ زين الدين أبا بكر الايابادي كوشف له أنّ القيامة[٢٦٩] قد قامتْ ، والأنبياء والأولياء كلهم حاضرون مع الأولين والآخرين . فجاء موسى إلى محمد ، عليهما السلام[٢٧٠]؛ وقال : يا محمد ! أنتَ قلت : علماء أمّتي كأنبياء بني اسرائيل ؟ فقال : نعم ! فالتفتَ النبيّ ، عليه السلام ، إلى يمينه ؛ فوقع نظره ،عليه السلام[٢٧١] ،إلى محمد الغزّالي ، رحمه الله ، فناداه . فلما جاء إليهما ، قال الرسول ، عليه السلام[٢٧٢] : هذا منهم ، يا موسى . فسأله[٢٧٣] موسى ، عليه السلام[٢٧٤] ، سبعين مسئلة ؛ فأجابه . وصدّق موسى محمداً ، عليه السلام[٢٧٥] ؛ فقال : ذلك فضل الله ، يؤتيه مَنْ يشاء !

وهو ، بَرَّدَ الله مضجعه ، لا نظير له في الأمّة ، ولا بدل له في الملّة ؛ رضوان الله عليه ، وعلى جميع المؤمنين ، آمين .[٢٧٦]

---

(٢٦٨) في الأصل : ترقا.
(٢٦٩) في الأصل : القيمة.
(٢٧٠) في الأصل : السلم.
(٢٧١) أيضاً.
(٢٧٢) أيضاً.
(٢٧٣) في الأصل : قاله.
(٢٧٤) في الأصل : السلم .
(٢٧٥) أيضاً .
(٢٧٦) انتهتْ ترجمة الغزّالي ، المستلّة من كتاب « الطبقات العلية في مناقب الشافعية » لمحمد بن الحسن الواسطي ، المتوفى سنة ٧٧٦ هـ ، بحسب مخطوطة رقم (١٢٧)، في كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

جريدة المصادر والمراجع

"يقوم تنظيم هذه الجريدة على أساس تقسيمها إلى المصادر القديمة (مخطوطة ومطبوعة)، والمراجع العربية الحديثة (مجلات وكتب)، وأخيراً المراجع الأوروبية".

(أولاً): المصادر القديمة:

(أ) المخطوطات :

الآمدي ، أبو الحسن :

الكتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ، مخطوط خزانة تونس العامة برقم (٢٨١٨) ومصور المجمع العلمي العراقي رقم (٣٠٥) .

ابن الجوزي ، أبو الفرج :

- الرد على المتعصب العنيد المانع من ذمّ يزيد ، مخطوط خزانة الأوقاف ببغداد برقم (١٢٢٢٣/١٨٦) .
- رسالة في الصفات ، مخطوط الأوقاف برقم (٦٥٩٢) .

الاحسائي ، أحمد :

- رسالة . . . ضمن مخطوط بخزانة الدكتور حسين علي محفوظ برقم (٢٣٥٠) .

الأفندي ، الميرزا عبد الله :

- رياض العلماء وحياض الفضلاء ، مخطوط خزانة المشكاة بطهران برقم (٩٩٣) ، ومخطوط أغا بزرك بالنجف .

البيد بادي ، أقا محمد (؟) :

- رسالة . . ، ضمن مخطوط (٢٣٥٠) في خزانة الدكتور محفوظ .

العاملي ، حسين بن عبد الصمد :

- رسالة في معرفة مشايخ الشيعة ، مخطوط خزانة آل كاشف الغطاء بالنجف برقم (٧٥٩) انساب وتاريخ .

الغزّالي ، أبو حامد :

- رسالة في المعرفة ، مخطوط دار الكتب المصرية برقم (٨٨٠) تصوف طلعت .
- رسالة في القضاء والقدر ، مخطوط دار الكتب برقم (٢٠٩) مجاميع .
- رسالة في الموعظة ، ضمن المخطوط (٢٣٥٠) بخزانة الدكتور محفوظ .

(ب) المطبوعات :

ابن أبي أصيبعة :

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، القاهرة ١٨٨٢ .

ابن أبي جمهور الاحسائي :

- المجلي ، طهران ١٣٢٤/١٩٠٦ .

ابن أبي الحديد :

- شرح نهج البلاغة ، طهران ١٢٧٠/ ١٨٥٣-٤ .

ابن أبي الفضائل :

- كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٥ .

ابن الأثير ، عز الدين :

- الكامل ، مصر ١٣٤٨/ ١٩٢٩ - ٣٠ ، وط ١٣٠٣/ ١٨٨٥ - ٦ .
- اللباب في تهذيب الانساب ، القاهرة ١٣٥٧/ ١٩٣٨ .

ابن بزاز ، توكلي . . . الأردبيلي :

- صفوة الصفا ، بومبي ١٣٢٩/ ١٩١١ .

ابن تيمية :

- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ، القاهرة ١٩٥١ .
- نقض المنطق ، القاهرة ١٩٥١ .

ابن جبير :

- الرحلة ، بيروت ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .

ابن الجوزي ، أبو الفرج :

- أخبار الحمقى والمغفلين ، تحقيق علي الخاقاني ، بغداد ١٣٨٦/١٩٦٦ ، وتصحيح كاظم المظفر ، النجف ١٩٦٦ .

- تلبيس ابليس ، القاهرة ١٣٤٠ هـ ، و ط المطبعة المنيرية ، القاهرة (بلا تاريخ) .

- صفة الصفوة ، حيدر آباد ١٣٥٥ هـ .

- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، حيدر آباد ١٣٥٧ - ٩ .

ابن الجوزي ، سبط :

- تذكرة خواص الأمة ، طهران ١٢٨٥ هـ ، والنجف ١٣٨٣/١٩٦٤ .

ابن حنبل ، أحمد :

- المسند ، القاهرة ١٣١٣/١٨٩٥ - ٦ ، وتحقيق : أحمد محمد شاكر ، القاهرة ١٩٤٨ - ٥٣ .

ابن خلدون ، عبد الرحمن :

- العبر وديوان المبتدأ والخبر ، القاهرة ١٢٨٤/١٨٦٧ - ٨ .

ابن خلكان ، أبو العباس :

- وفيات الأعيان انباء الزمان، ط القاهرة ١٢٧٥ هـ ، و ط ١٩٣٦ ، القاهرة ١٩٤٨ .

ابن سينا ، أبو علي :

- الاشارات والتنبيهات ، ط دار المعارف بمصر ١٩٥٧ - ٦٠ .

- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ط القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨ .

- مجموعة رسائل، نشرة مهرن، ليدن ١٨٩٩٢ .

- جامع البدائع، القاهرة ١٣٣٥/١٩١٧

- النجاة ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ .

ابن طاووس ، رضي الدين :

- فرج المهموم ، النجف ١٣٦٨ هـ .

ابن عربي ، محيي الدين :

- الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣ هـ .

ابن عساكر ، الحافظ :

- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ، دمشق ١٣٤٧ هـ .

ابن العماد ، الحنبلي :

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، القاهرة ١٣٥٠ - ١/ ١٩٣١ - ٣ .

ابن الفارض ، عمر :

- الديوان ، بيروت ١٣٨٢/ ١٩٦٢ .

ابن فهد الحلي :

- عدة الداعي ونجاح الساعي ، تبريز ١٢٧٤/ ١٨٥٧ .

ابن كثير :

- البداية والنهاية ، القاهرة ١٩٣٢ .

ابن ماجة :

- السنن ، القاهرة ١٩٥٢ .

ابن النديم :

- الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨/ ١٩٢٩ .

أبو حنيفة :

- الفقه الأكبر (ملحق الشرح للملا علي القاري) ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

أبو الفداء :

- المختصر في أخبار البشر ، اسطنبول ١٢٨٦/ ١٨٦٩ .

أبو نعيم الأصفهاني :

- حيلة الأولياء ، القاهرة ١٣٥١/ ١٩٣٢ .

إخوان الصفا :

- الرسائل ، القاهرة ١٩٢٨ ، والقاهرة ١٩٦٠ .

الاسفرايني ، ابن المظفر :

- التبصير في الدين ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٥ .

الأنصاري ، عبدالله

- طبقات الصوفية ، افغانستان ١٩٦٢ .

البحراني ، يوسف :

- لؤلؤة البحرين ، طهران ١٢٦٣/ ١٨٥٢ ـ ٣ .

البخاري ، أبو عبد الله :

- الصحيح ، القاهرة ، ١٣٢٧ هـ .

البسطامي ، أبو يزيد :

- المعراج ، (ملحق رسالة القشيري تحقيق الدكتور علي حسن عبد القادر) ، القاهرة ١٣٨٤/ ١٩٦٤ .

البصري ، عامر بن عامر :

- التائية ، (ضمن أربع رسائل اسماعيلية تحقيق عارف تامر) ، سوريا ١٩٥٢ .

البيهقي ، ظهير الدين :

- تاريخ حكماء الاسلام ، تحقيق محمد كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ .

التستري ، القاضي نور الله :

- مجالس المؤمنين ، ط طهران ١٣٧٥ ـ ٦/ ١٩٦٥ ـ ٦ .

التوحيدي ، أبو حيان :

- المقابسات ، القاهرة ١٩٢٩ .

الجامي ، نور الدين :

- نفحات الانس ، ط . كلكتا ١٨٥٨ ، وطهران ١٣٣٦/ ١٩٥٧

الجويني ، إمام الحرمين :

- الارشاد ، نشرة لوسياني باريس ١٩٣٨ .

الجيلي ، عبد الكريم :

- الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، القاهرة ١٣٨٣/ ١٩٦٣ .

حاجي خليفة :

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، اسطنبول ١٣٦٠/ ١٩٤١ .

الحلّاج ، الحسين بن منصور :

- الديوان، ماسينيون، باريس ١٩٥٥ ؛ والشيبي، بغداد ١٩٧٤ .

- الطواسين ، تحقيق ماسينيون ، باريس ١٩١٣.

الخطيب البغدادي :

- تاريخ بغداد ، القاهرة ١٩٣١ .

الخوانساوي ، محمد باقر :

- روضات الجنات ، طهران ١٣٠٧ هـ .

الخياط المعتزلي :

- الانتصار ، تحقيق نيبرج ، القاهرة ١٩٢٥ .

الدميري :

- حياة الحيوان ، القاهرة ١٢٩٢/ ١٨٧٥ .

الذهبي ، شمس الدين :

- تذكرة الحفاظ ، حيدر آباد ١٣٠٤ - ١٣٠٥ هـ .

الرومي ، جلال الدين :

- شمس تبريز ، تحقيق نيكلسون ، كمبردج ١٨٩٨ .

الزبيدي ، المرتضى :

- اتحاف السادة المتقين ، القاهرة ١٣١١ هـ .

السبكي ، تاج الدين :

- طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

السرّاج ، أبو نصر :

- اللمع ، ليدن ١٩١٤ ، والقاهرة ١٩٦٠ .

السهروردي ، المقتول :

- أصوات أجنحة جبرائيل ، نشرة كوربان وكراوس ، (ضمن شخصيات قلقة في الاسلام للدكتور بدوي) ، القاهرة ١٩٦٤ .

السيوطي ، جلال الدين :

- تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٣٨٣/ ١٩٦٤ .

الشبلي ، أبو بكر :

- الديوان ، جمعه وحققه الدكتور كامل مصطفى الشيبي ، بغداد ١٩٦٧ .

الشعراني ، عبد الوهاب :

- الطبقات ، القاهرة ١٩٢٥ ، و ط صبيح (بلا تاريخ) .

الشهرستاني ، أبو الفتح :

- الملل والنحل ، ١٩٤٨ - ١٩٤٩ ، وتحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة ١٣٨١/ ٩٦١ .

الطبرسي ، أبو علي :

- مجمع البيان ، طهران ١٣٠٤ هـ .

الطبري ، أبو جعفر :

- التاريخ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

العاملي ، زين الدين :

- منية المريد في أدب المفيد والمستفيد ، بومبي ١٣٠١ هـ .

العراقي ، عبد الرحيم :

- المغني في حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الاحياء من الأخبار (على هامش الاحياء) ط. صبيح ، القاهرة ١٩٥٨ .

العطار ، فريد الدين :

- تذكرة الأولياء ، نشرة نيكلسون ، وط طهران ١٩٢٤ .

الغزّالي ، أبو حامد :

- إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٢٨٢ هـ و ١٣٧٧ هـ ، و مط . التجارية الكبرى (بلا تاريخ) ، و ط صبيح ١٩٥٨ .
- الأدب في الدين (على هامش تهذيب الأخلاق لمسكويه) القاهرة ١٣٢٢ هـ . و (ضمن العقود واللآلىء) القاهرة ١٣٤٧ هـ .
- الأربعين في أصول الدين ، القاهرة ١٣٤٤ هـ .
- الجام العوام عن علم الكلام ، القاهرة ١٩٣٢ .
- الاملاء على اشكالات الاحياء (= الأجوبة المسكتة عن الأسئلة المبهتة) على هامش الاحياء ١٩٥٨ .
- بداية الهداية ، (مع منهاج العابدين) القاهرة ، ١٣٧٣ / ١٩٥٤ .
- تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ .
- الحكمة في مخلوقات الله ، (ضمن العقود) القاهرة ١٩٢٧ .
- الدرة الفاخرة في علوم الآخرة ، القاهرة ١٩٢٨ .
- رسالة الطير (ضمن مقالات فلسفية قديمة لمشاهير العرب ، تحقيق لويس شيخو) (بيروت ١٩١١) .
- رسالة غير منشورة منسوبة إلى الغزّالي ، تحقيق عبد الأمير الأعسم (مجلة الأقلام العراقية ، ج ٦ السنة ٤) ١٣٨٧/١٩٦٨ .
- الرسالة الوعظية (ضمن العقود) ١٩٢٧ .

- سر العالمين وكشف ما في الدارين ، النجف ١٣٨٥/١٩٦٥ .
- فاتحة العلوم ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- فضائح الباطنية ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٤ ، ونشرة كولدتسيهر بعنوان (المستظهري) ، ليدن ١٩١٦ .
- فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- القسطاس المستقيم ، القاهرة ١٣١٨/١٩٠٠ .
- قواعد العقائد ، تحقيق سعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ .
- الكشف والتبيين عن غرور الخلق أجمعين ، (مع منهاج العابدين) ١٩٥٤ .
- كيمياء السعادة ، طهران ١٣١٩/ ١٩٤٠ .
- المستصفي ، بولاق ١٣٢٤ هـ .
- مشكاة الأنوار ، (ضمن الجواهر الغوالي) القاهرة ١٣٥٣ هـ .
- المضنون به على أهله (= المضنون الصغير) ، على هامش الانسان الكامل للجيلي .
- المضنون به على غير أهله (= المضنون الكبير) ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .
- معارج القدس في مدارج النفس ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- المعارف العقلية ، تحقيق عبد الكريم العثمان ، دمشق ١٣٨٣ / ١٩٦٣ .
- معراج السالكين ، (ضمن فرائد اللآلىء) ، القاهرة ١٩٤٤ .
- معيار العلم ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .
- مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦١ .
- المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، دمشق ١٣٥٢/ ١٩٣٤ ، وتحقيق عبد الحليم محمود القاهرة ط أولى ،وعلى هامش الانسان الكامل للجيلي .
- منهاج العابدين ، نشرة محمد محمد جابر ، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤ .
- ميزان العمل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

الفارابي ، أبو نصر :

- أهل المدينة الفاضلة ، بيروت ١٩٥٩ .

- مباحث فلسفة الفارابي ، نشرة ديترشي ، ليدن ١٨٩٠ .

الفيض الكاشاني :

- المحجة البيضاء في إحياء الاحياء ، طهران ١٣٨٧/١٩٦٧ .

القاري ، الملا علي :

- شرح الشفاء للقاضي عياض ، اسطنبول ١٢٩٩/ ١٨٨١ .

القشيري ، أبو القاسم :

- الرسالة ، القاهرة ١٢٨٤/١٨٦٦ ، و ١٩٤٨ ، وتحقيق علي حسن عبد القادر ، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٤ .

القفطي ، جمال الدين :

- إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨ .

القمي ، عباس :

- الكنى والألقاب ، النجف ١٣٧٦/١٩٥٦ .

الكندي ، أبو يوسف :

- رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ .

مالك بن أنس :

- الموطأ ، القاهرة (بلا تاريخ) .

المجلسي ، محمد باقر :

- بحار الأنوار ، طهران ١٣٠٢/١٨٨٤ - ٥ .

المحاسبي ، الحارث :

- الرعاية لحقوق الله ، القاهرة (بلا تاريخ) .

المرتضى ، الشريف :

- تنزيه الأنبياء ، ايران طحجر (بلا تاريخ) .

المسعودي ، أبو الحسن :

- التنبيه والاشراف ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ .

مسلم ، أبو الحسين :

- الصحيح ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

مسكويه :

- تهذيب الأخلاق ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

المقري ، أحمد بن محمد :

- نفح الطيب ، القاهرة ، ١٣٦٧/١٩٤٩ .

المكي ، أبو طالب :

- قوت القلوب ، القاهرة ط ١٣١٠ هـ ، وط ١٩٣٣ .

النعيمي ، عبد القادر :

- الدارس في تاريخ المدارس ، دمشق ، ١٩٤٨ .

الهجويري ، أبو الحسن :

- كشف المحجوب ، لنين غراد ١٩٢٩ .

الهمذاني ، محمد بن عبد الملك :

- تكملة تاريخ الطبري ، بيروت ١٩٦١ .

ياقوت الحموي :

- معجم البلدان ،ليبزيك ١٨٦٦ ؛ والقاهرة ١٩٠٧ .

(ثانياً): المراجع العربية الحديثة:

(أ) المجـلات:

مجلة الأقلام (وزارة الثقافة والارشاد ـ بغداد):

- ج ٨، السنة الثالثة، ١٩٦٧، الآلوسي، د. حسام: «دليل الكنـدي في حدوث العالم المستند على تناهي الاجرام».
- ج ٦، السنة الرابعة، ١٩٦٨، الأعسم، عبد الأمير: «رسالة غير منشورة منسوبة إلى الغزالي».
- ج ٦، السنة الثالثة، ١٩٦٧، الأعسـم، عبـد الأمـير: «الصراع بـين التجربة الدينية والميتافيزيقا في الاسلام».
- ج ١٠، السنة الأولى، ١٩٦٥، الخال، ابراهيم: «الغزّالي».

مجلة البلاغ (الكاظمية ـ بغداد):

- ج٥، السنة الأولى، ١٩٦٦، د. أحمد ناجي القيسي «بحث في منطق الطير».
- ج ٢ و٣، السنة الثانية، ١٩٦٨، القيسي: «أصول منطق الطير».

مجلة دعوة الحق (المغرب):

- ج ١٠، السنة الثانية، ١٩٥٩، الصحراوي، عبد القادر: «جوانب من شخصية ابن تاشفين».

مجلة رسالة الاسلام (كلية أصول الدين ـ بغداد):

- ج ٥ و٦، السنة الأولى، ١٩٦٦، الأعسم، عبد الأمير: «خطوط الفلسفة الاسلامية قبل الغزّالي».
- ج ٤، السنة الأولى، ١٩٦٦، الأعسم: «سيرة الغزّالي».
- ج ٣، السنـة الأولى، ١٩٦٦، الفياض، د. عبـد الله: «العقـل عنـد الغزّالي».

مجلة الفكر (تونس) :

- ج ٨ ، السنة الرابعة ، ١٩٥٩ ، مزالي ، محمد : « علي البهلوان المفكر » .

مجلة الفكر الجديد (قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة بغداد) :

- العدد الأول ، ١٩٦٦ ، الآلوسي ، د . حسام : « دليل المشاهدة » .

مجلة كلية الآداب (جامعة الاسكندرية) :

- العدد ١٦/١٩٦٢ـ١٩٦٣ ، الشيبي ، د . كامل مصطفى : « التقية أصلها وأصولها » .

مجلة كلية الآداب (جامعة بغداد) :

- العدد ٩/١٩٦٦ ، الآلوسي ، د . حسام : « مشكلة المعدوم وعلاقتها بمسألة الصفات » .

- العدد ٤/١٩٦١ ، أمين ، د . حسين : « الغزّالي مدرس المدرسة النظامية ببغداد » .

- العدد ٥/١٩٦٢ ، الشيبي ، د . كامل : « رأي في اشتقاق كلمة صوفي » .

- العدد ١٣/ ١٩٧٠ ، الآلوسي ، د. حسام: «الغزّالي مشكلة وحل» .

مجلة المعرفة (وزارة التربية ، بغداد) :

- ج ٣٤/ السنة الثانية ، جواد ، د . مصطفى : « عصر الإمام أبي حامد

مجلة المعلم (نقابة المعلمين ـ البصرة) :

- ج ٢ ، السنة الأولى ، ١٩٦٧ ، الأعسم : « من ملامح الفلسفة اليونانية المؤثرة في مباحث الاسلاميين » .

مجلة المعلم الجديد (وزارة التربية ـ بغداد) :

- ج ٦ ، المجلد ١٨/ السنة ١٩٥٥ ، أمين ، د . حسين : « التعليم في المدرسية النظامية » .

- ج٢و٣ ، المجلد ٢٥/ السنة١٩٦٢، الشيبي ، د . كامل : « الإطار السياسي والاجتماعي للتصوف الاسلامي » .

مجلة النشاط الثقافي (النجف):

- عدد ١ و٢ و٣ و٤ / السنة الأولى ، ١٩٥٧ - ١٩٥٨ ، العزيزي ، روكس بن زائد : « حجة الاسلام » .

(ب) الكتب .

الآلوسي ، د . حسام :

- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧ .

أبو بكر ، علي :

- الغزّالي المجدد، (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي : أبي حامد الغزّالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، القاهرة، ١٣٨٢/ ١٩٦٢ .

إقبال ، محمد :

- تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ١٩٥٥ .

أمير علي ، سيد :

- مختصر تاريخ العرب ، ترجمة عفيف بعلبكي ، بيروت ١٩٦١ .

أمين ، أحمد :

- ضحى الاسلام ، ط٢، القاهرة ١٣٥٢/١٩٣٤ .
- فجر الاسلام ، ط٩ ، القاهرة ١٩٦٤ .
- المهدي والمهدوية ، القاهرة ١٩٥١ .

أمين ، حسين :

- الغزّالي ، بغداد ١٩٦٣ .

الاهواني ، د . أحمد فؤاد :

- التعليم في رأي القابسي ، القاهرة ١٣٦٤/١٩٤٥ .

بالنثيا

- تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، القاهرة 1955 .

بدوي ، د . عبد الرحمن :

- الغزّالي ومصادره اليونانية (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) بحث رقم (8) .

- شخصيات قلقة في الاسلام (ترجمة وتعليق)، القاهرة 1964 .

- مؤلفات الغزّالي ، القاهرة 1961 .

- من تاريخ الإلحاد في الاسلام ، القاهرة 1945 .

بروكلمان ، كارل :

- تاريخ الشعوب الاسلامية ، ترجمة د . نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، بيروت 1960 - 1962 .

البقري ، د . عبد الدائم أبو العطاء :

- اعترافات الغزّالي ، القاهرة 1943 .

بهنسي ، د . حافظ :

- سقراط ، القاهرة 1949 .

البهي ، د . محمد :

- الجانب الإلهي من التفكير الاسلامي ، ط3 ، القاهرة (بلا تاريخ) .

التفتازاني ، د . أبو الوفا :

- دراسات في الفلسفة الاسلامية . القاهرة 1957 .

جار الله ، حسن :

- المعتزلة ، القاهرة 1366/1947 .

جلارزا ، الكونت دي :

- علم الأخلاق (كانت) ، القاهرة 1921 .

–الفلسفة العامة وتاريخها (باسكال ومالبرانش) ، القاهرة ١٩٢١ .
–الفلسفة العربية (ابن سينا) ، القاهرة ١٩٢١ .

جمعة ، محمد لطفي :

– تاريخ فلاسفة الاسلام ، القاهرة ١٩٢٧/١٣٤٥ .

حتي ، د . فليب :

– تاريخ العرب (مطول) ، بيروت ١٩٦١ .

حسن ، سعد محمد .

– المهدية في الاسلام، القاهرة ١٩٥٣ .

الحسني ، هاشم معروف :

– الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، بيروت ١٩٦٤ .
– المبادىء العامة للفقه الجعفري ، بيروت (بلا تاريخ) .

الخوئي ، أبو القاسم :

– البيان في تفسير القرآن (المدخل) ، النجف ١٩٥٧/١٣٧٧ .

دفلد ، فان :

– الزواج المثالي ، ترجمة د . محمد فتحي ، القاهرة ١٩٦٠ .

دنيا ، د . سليمان :

– الحقيقة في نظر الغزالي ، القاهرة ١٩٤٧ .

دي بور :

– تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ط ١٩٤٨ ، وط ١٩٥٤ ، وط ١٩٥٧ .

ديورانت ، ول :

– قصة الحضارة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٥٠ ومابعدها مج١ ج٣، ترجمة د . زكي نجيب محمود،مج٤ ج٢ -٣ ترجمة محمد بدران،مج ٣ ج ١ ترجمة محمد بدران .

ـ مباهج الفلسفة ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاهواني ، القاهرة ١٩٥٦ .

الرفاعي ، أحمد فريد :

ـ الغزّالي ، القاهرة ١٩٣٦ .

الزركلي ، خير الدين :

ـ الاعلام ، القاهرة ١٩٥٦ .

سـرور ، طه عبد الباقي :

ـ الحلاّج ، القاهرة ١٩٦١ .

ـ الغزّالي ، القاهرة ١٩٤٥ .

سيديـو ، ل . أ . :

ـ تاريخ العرب العام ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ .

الشرباصي ، أحمد:

ـ الغزّالي والتصوف الاسلامي ، القاهرة (؟).

الشيبي ، د . كامل مصطفى :

ـ الشبلي : (مقدمة الديوان) بغداد ١٩٦٧ .

ـ الصلة بين التصوف والتشيع ، بغداد ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤ .

ـ الفكر الشيعي والنزعات الصوفية،بغداد ١٣٨٦/ ١٩٦٦ .

ـ شرح ديوان الحلاّج، بيروت ١٩٧٤ .

شيخ الأرض تيسير :

ـ الغزّالي ، بيروت ١٩٦٠ .

طوطح ، د . خليل :

ـ التربية عند العرب ، القدس (بلا تاريخ) .

الطويل ، د . توفيق :

ـ أسس الفلسفة ، القاهرة ١٩٦٤ .

الطيباوي ، د . عبد اللطيف :

محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ، بيروت ١٩٦٣ .

عبد الباقي ، محمد فؤاد :

ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، القاهرة ١٣٧٨/١٩٥٨ .

عبد الرزاق ، مصطفى :

ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٩ .

عبد الرزاق ، أبو بكر :

ـ مع الغزّالي في منقذه، القاهرة (؟) .

العثمان ، عبد الكريم :

ـ الدراسات النفسية عند المسلمين والغزّالي بوجه خاص ، القاهرة ١٣٨٢/١٩٦٣ .

ـ سيرة الغزّالي وأقوال المتقدمين فيه ، ط أولى ، دمشق ، ١٩٦١.

عزقول ، كريم :

ـ العقل في الاسلام ، بيروت ١٩٤٦ .

عفيفي ، د . أبو العلا :

ـ الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ .

العلوجي ، عبد الحميد :

ـ مؤلفات ابن الجوزي ، بغداد ، ١٣٨٥/١٩٦٥ .

الفاخوري (حنا) والجر (خليل) :

ـ تاريخ الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٨ .

فروخ ، د . عمر :

ـ رجوع الغزّالي إلى اليقين ، (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) ، بحث رقم (١٣)

قمير ، يوحنـا :

ـ أصول الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٨ .

ـ الغزّالي ، بيروت (؟)

كارادي فو ، البـارون :

ـ الغزّالي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٨ .

الكتانـي ، محمد المنتصر :

ـ الغزّالي والمغرب ، (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي : بحث رقم (٣٢) .

كراوس ، بــول :

ـ ابن الراوندي ، (ضمن كتاب من تاريخ الإلحـاد في الاسـلام) القاهـرة ١٩٤٥ .

كوربـان ، هنـري :

ـ السهروردي (ضمن كتاب شخصيات قلقة في الاسلام) القاهرة ١٩٦٤ .

ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسـن قبيسي ، بـيروت ١٩٦٦ .

كولد تسيهر ، أجناس :

ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة د . محمد يوسف مرسي وجماعته ، ط ٢ ، القاهرة (بلا تاريخ) .

ماريتـان ، جـاك :

ـ جدوى الفلسفة ، ترجمة رياض الريس ، بيروت ١٩٦٣ .

ماسينيون ، لـوي :

ـ خطط الكوفة ، ترجمة تقي بن محمد المصعبي ، صيدا ١٩٣٩ .

ـ المنحنى الشخصي للحـلاج ، (ضمن شخصيات قلقة في الاسـلام) القاهرة ١٩٦٤ .

مبارك ، د . زكـــي :

ـ الأخلاق عند الغزّالي ، القاهرة ١٩٢٥ (؟) .

محفوظ ، الشيخ علي :

ـ الابداع في مضار الابتداع ، ط٤ ، القاهرة (بلا تاريخ) .

محمود ، د . زكي نجيب :

ـ القصيدة التائية للإمام الغزّالي ، (ضمن كتاب مهرجان الغزّالي) بحث رقم (١٠) .

محمود ، د . عبد الحليم :

ـ التفكير الفلسفي في الاسلام ، القاهرة ١٩٥٥ .

محمود ، د . فوقية حسين :

ـ الجويني إمام الحرمين ، القاهرة ١٩٦٥ .

محيي الدين ، د . عبد الرزاق :

ـ أدب المرتضى ، بغداد ١٩٥٧ .

مدكور ، د . ابراهيم بيومي :

ـ في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٧ .

المودودي ، أبو الأعلى :

ـ موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه ، ترجمة محمد كاظم سباق ، دمشق ١٩٦٤/١٣٧٣ .

ميتز ، آدم :

ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٥٩ - ١٣٦٠/ ١٩٤٠ - ١٩٤١ .

الندوي ، أبو الحسن :

ـ رجال الفكر والدعوة في الاسلام ،ط ٢ ،دمشق ١٩٦٥ .

النشـار ، د . علي سامي :

ــ مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، القاهرة ١٩٤٧ .

نويلاني ، هيـام :

ــ الغزّالي ، دمشق ١٣٧٨/١٩٥٨ .

نيكلسون ، ر . أ. :

ــ الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، القاهرة ١٩٥١ .

ــ في التصوف الاسلامي ، ترجمة د . أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٧ .

الهاشم ، جوزيف :

ــ الفارابي ، بيروت ١٩٦٠ .

وجدي ، محمد فريد :

ــ دائرة معارف القرن العشرين (= القرن الرابع عشر الهجري) ، ط٢ ، القاهرة ، ١٣٤٣/ ١٩٢٤ .

(ثالثاً): المراجع الأوروبية

(i):

Encyclopaedia of Islam; 1st. ed., passim.

Encyclopaedia Britannica; art. al-Ghazali.

Encyclopaedia of Religion and Ethics; ed. 1900 etc., passim.

Shorter Encyclopaedia of Islam; passim.

(ii):

Abû Rîda, M.A.: *Al-Ghazali und Seine Widerlegung der Philosophie,* Madrid 1952.

Al-A'Asam, A.A., *Ibn Ar-Rîwandî's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah,* Editions Oueidat, Beirut-Paris, 1975-1977.

Al-Alousi, H.M., *The problem of Creation in Islamic Thought,* Baghdad 1968.

Amedroz, H.F.: Notes on Some Sufi Lives; in: *J.R.A.S.,* 1912.

Arberry, A.J., *Revelation and Reason in Islam,* London 1957.

Bouyges, M., *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali,* ed. M. Allard, Beyrouth 1959.

Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur,* Weimar 1890; Leiden 1943; *Supplementbände,* Leiden 1937.

Faris, N.A., *The Ihya' 'Ulûm al-Dîn of al-Ghazali;* in: Pro. Amer. Philos. Society, 81, 1939.

Gholdziher, I., *Strietschrift des Ghazali gegen die Batinijja Sekte;* in: Kitabu'l-Mustansri, leiden 1916.

Gosche, *Uber Ghazzalis Leben und Worke,* Berlin 1898.

Jabre, F., *La Biographie et l'œuvre de Ghazali;* in: MIDEO, vol. i, 1954.

Jabre, *La Notion de la Marifa chez Ghazali,* Beyrouth 1958.

Keyrerling, Count H.: *Travel Dairy of Philosopher,* New York 1925.

Khan, M. Yamin, *God, Soul and Universe in Science and Islam,* Lahoure 1947.

Krtzeck, James, *Anthology of Islamic Literature,* London 1964.

Landauer, S., *Die Psychologie des Ibn Sina;* in: ZDMG, vol. XXiX.

Macdonald, D.B., *The life of al-Ghazzali...etc;* in: JAOS, vol. XX 1899.

Macdonald, *The Religious Life and Attitude in Islam,* Chicago 1909.

Massignon, L., *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallai,* Paris 1922.

Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris 1954.

Massignon, *Quatre textes inédits relatif a la biographie d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj,* Paris 1914.

Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam,* Paris 1929.

Menasce, P.J. de: *Arabisch Philosophie,* (Bibl. Einfür. in das Stud. der Philo.), Berlin 1948.

Nader, A.N., *Le systeme philosophique des Mu'tazila, Beyrouth 1958.*

Nicholson, R.A., *A Literary History of the Arabs,* Cambridge 1930.

Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism,* London 1923.

Pearson, J.D.: *Index Islamicus,* Cambridge 1958; *Suplements I-IV* (1962-1977).

Obermann, J., *Der Philosophishe und religiös Subjektivismus Ghazali,* Vienna 1921.

Renan, E., *Histoire generale et systeme des langues Sémitique,* Paris 1955.

Rescher, Nicholas: *The Development of Arabic Logic,* London 1964.

Selman, D.: Algazel et les Latins; in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Meyon Âge,* 1935-1936.

Smith, M., *Al-Ghazali on the Practice of the Presence of God;* in: Muslim World, 23, 1933.

Smith, *Al-Ghazali the Mystic,* London 1944.

Tritton, A.S., *Muslim Theology,* London 1947.

Umaruddîn, M.: *Al-Ghazali's Conception of Love With Special Reference to the Love of God;* in: *The Memorial Book of Al-Ghazzali,* Cairo 1962.

Upper, C.R., *Al-Gazali's Thought Concerning the Nature of Man and Union with God;* in: Muslim World, 42, 1952.

Veux, Carra de, *Ghazali,* Paris 1902.

Watt, W.M., *Political Attitudes of the Mu'tazila;* in: JRAS, 1963.

Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali,* London 1953.

Watt, *Islamic Philosophy and Theology,* Edinburgh 1962.

Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali,* Edinburgh 1963.

Wensinck, A.J., *Muslim Creed,* Cambridge 1932.

Wensinck, *La pensée de Ghazali,* Paris 1940.

Zwemer, S., *A Muslim Seeker after God,* New York 1920.

Zwemer, *Jesus Christ in the Ihya' of al-Ghazali;* Muslim World, 7, 1917.

الفهارس العامة

« تحتوي هذه الفهارس على فهرس للأعلام ؛ وقد أشير إلى الذين وردت أسماؤهم بحروف أوروبية مع الإشارات العربية ؛ وفهرس آخر للمحتويات . وكلاهما من عمل ابني مُهَنّد ؛ فشكراً له » .

١ - فهرس الأعلام

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(هـ)

(و)

(ي)

٢ - فهرس المحتويات

هذا الكتاب

أقدم هذا الكتاب ، في طبعته المزيدة والمنقّحة، آملا سدّ الثغرات التي ظهرت في الطبعة الأولى، بعد إعادة الهوامش إلى مواضعها في توثيق النص؛ مع إضافة تمهيد عام إلى دراسة الغزّالي من الناحية الببلوجرافية، وملحق يتضمن تحقيق نصّ سيرته تبعاً للواسطيّ يُنشر معظمه لأول مرّة؛ بالإضافة إلى الاستدراك بقائمة للمراجع، وفهارس عامة للكتاب.

عبده غريب